LE CONCEPT DE RAISON ISLAMIQUE [*]

> « La raison ne peut se passer de l'enseignement *ex auditu,* comme l'enseignement *ex auditu* ne peut se passer de la raison. Celui qui pousse à accepter la soumission aveugle à l'enseignement donné et à écarter complètement la raison est un irréfléchi ; celui qui se contente exclusivement de la raison et se passe des lumières du Coran et de la *Sunna* est victime de l'illusion ».
>
> Ghazâlî, *Iḥyâ',* III, 15.

La revendication d'une Raison éternelle en harmonie préétablie avec un enseignement révélé, a toujours été présente non seulement dans les différentes écoles de pensée en Islam, mais également en Judaïsme et en Christianisme. La foi dans le donné révélé conforte, éclaire et guide la raison humaine qui, livrée à elle-même, ne peut qu'errer. La croyance en une origine divine de l'Intellect qui garantit l'enracinement ontologique des opérations de la raison, a été généralisée, en Islam, par ce fameux *hadîth* inspiré par le courant de pensée émanatiste :

« La première créature que Dieu ait créé fut l'intellect ; Il dit alors : par toi, j'accorde et par toi, je refuse » (1).

La raison se trouve ainsi, à la fois, transcendantalisée et soumise aux déterminations sémantiques de la Parole de Dieu. En effet, comme l'a bien noté L. Massigon (2), chaque nom coranique (*ism*) confère à la chose sa réalité

(*) Christiane Souriau qui a relu soigneusement mon texte, m'a suggéré de supprimer les guillemets dont j'entourais les concepts trop chargés de connotations polémiques de valeurs idéologiques et que je m'efforce justement de réapproprier dans la perspective d'une reprise critique de tout l'équipement intellectuel de la pensée islamique classique. Il est vrai que la fréquence des guillemets peut constituer une gêne pour le lecteur. J'ai dû donc y renoncer. Le lecteur voudra bien ne pas perdre de vue que le qualificatif *islamique* dans raison islamique, réfère à la prétention des musulmans à constituer une « raison » supérieure à toutes celles qui ont fonctionné ou fonctionnent hors de toute référence à la Parole de Dieu recueillie dans le Coran. D'un point de vue philosophique, une telle prétention reste évidemment problématique sinon irrecevable. Il en va de même pour *orthodoxie* et *orthodoxe.*

(1) IBN TAYMIYYA a dénoncé le caractère apocryphe de ce *hadîth;* cf. l'intéressante discussion qu'il y consacre dans *Bughyat al-murtâd,* éd. Le Caire 1329, pp. 1-52 ; cf. aussi MISKAWAYH. *Risâla fî-l-'aql wal-ma'qûl,* éd. M. Arkoun in *Arabica* 1964/1, pp. 80-87 ; également J. JOLIVET. *L'Intellect selon Kindî,* Brill 1971.

(2) In *La passion de Hallâj,* 2[e] éd. Gallimard 1975, t. III, pp. 183 sv. et index s.v. *haqiqa, ism, kaun, hukm.*

intrinsèque (*haqîqa*) selon la science de Dieu, son existence objective (*kawn*) dans la création, son statut légal (*hukm*) dans l'existence historique des hommes. Ainsi, toute la pensée islamique s'est développée sur la base d'une croyance (origine et soutien divins de la raison) concrétisée par un corpus linguistique très précis : le Coran, auquel l'intervention de Châfi'î adjoindra la *Sunna*. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une raison *islamique*.

On a beaucoup écrit sur la description formelle de cette raison, sur ses productions et son évolution; mais il n'existe pas encore d'analyse déconstructive et de critique épistémologique de ses principes, de ses procédures, de ses catégories, de sa thématique, de l'*impensé* découlant de son organisation typique du *pensable*. Une telle enquête s'impose, aujourd'hui, pour deux raisons :

1) Du point de vue de l'histoire générale de la pensée, il est urgent d'appliquer à l'étude de l'Islam, les méthodologies et les problématiques nouvelles (= élargissements historiques, linguistiques, sémiotiques, anthropologiques, philosophiques; recherche des conditions sociales de production et de reproduction des raisons) pour remédier aux insuffisances et aux dangers de l'histoire linéaire et abstraite des idées.

2) L'Islam politique actuel se réclame d'un ordre des raisons qui renvoie à la fonction légitimante de la raison islamique classique : il importe de s'interroger sur la pertinence religieuse, historique et philosophique d'une telle prétention. Cela suppose trois parcours : – quel est le statut épistémologique de la raison islamique classique ? – entre la raison islamique classique et l'ordre des raisons invoqué dans les discours islamiques contemporains, y a-t-il une continuité historique saisissable ou une discontinuité de fait voilée par une série de projections culturelles sur le passé ? – que dit la pensée islamique actuelle sur l'historicité de la raison en général et de la raison islamique en particulier ?

Ces questions pourront être regroupées sous les titres suivants :

I. – *La Raison Islamique Classique.*

II. – *Islam(s), Raison orthodoxe et sens pratique.*

III. – *Discours arabes contemporains et Raison Islamique (*).*

I. – LA RAISON ISLAMIQUE CLASSIQUE (R.I.C.)

Comment cerner cette raison ? Où la saisir ? Peut-on désigner un corpus et une époque où elle se présenterait dans sa forme, son contenu et son fonctionnement achevés ? Faut-il privilégier une famille d'esprits, une école, une discipline pour imposer la notion théorique et pratique de R.I.C. ?

(*) *Note de la rédaction :* L'ensemble de ce texte est trop long pour être publié *in extenso*. Le lecteur trouvera ici les deux premières parties, et la troisième probablement dans *Arabica*.

De fait, on peut envisager plusieurs démarches : ou bien reconstituer la genèse de la notion depuis le Coran jusqu'au IIIe - IVe/IXe - Xe s.; ou bien passer en revue les différentes conceptions du *'aql* affirmées par les diverses écoles et déterminer celle qui mérite le plus le qualificatif *islamique* (3); ou bien enfin, partir d'un corpus restreint et rayonner, chronologiquement vers l'avant et l'après, spatialement vers les divers milieux socio-culturels. La première procédure nous ramènerait à l'histoire linéaire des idées; la seconde briserait les systèmes de pensée dont il faudrait justement retrouver les fonctions et les significations; la troisième s'impose parce qu'il existe une œuvre-test déjà reconnue comme le centre de convergences et de rayonnements multiples à partir du IIIe - IXe s. : il s'agit de la *Risâla* de Châfi'î (150-204/767-820).

Plutôt que de donner une justification *a priori* de ce choix, on préfère montrer, chemin faisant, en quoi la science des *Uçûl al-fiqh* et l'élaboration poussée qu'en a proposée Châfi'î pour la première fois, permettent de dégager un concept opératoire – historiquement et spéculativement – de R.I.C.

I-1) Présentation de la Risâla de Châfi'î.

Il importe peu, pour notre propos, de savoir si la *Risâla* a été composée en réponse à la demande d'un certain 'Abd ar-Rahmân b. Mahdî, traditionniste de Basra (m. 198/813), ou simplement pour élucider des problèmes souvent discutés dans une atmosphère de vive compétition entre les écoles. On ne s'attardera pas non plus à l'examen des rapports entre la version irakienne et la version égyptienne qui seule nous est parvenue et qui a été achevée peu avant la mort de l'auteur (4). Il sera, en revanche, très instructif de préciser les caractéristiques du livre dans sa rédaction finale qui a été lue, étudiée, assimilée par des générations de croyants au point que la tombe de l'auteur, en Egypte, demeure encore un lieu de vénération (5).

Au temps de Châfi'î, la composition des traités n'obéissait pas encore aux règles de classification et de divisions en cascade qui s'imposeront à partir du IVe/Xe s. sous l'influence de l'aristotélisme (cf. Mâwardî, Ghazâlî, Râzî, etc...). Voilà pourquoi la *Risâla* se présente comme une suite de développements sur des points plus ou moins indépendants; le souci didactique typique du genre *risâla* apparaît dans les réponses de l'auteur aux questions d'un interlocuteur réel ou fictif.

Le peu d'intérêt porté à l'articulation interne du texte est manifeste jusque dans l'édition d'A. Shâkir (Le Caire, 1940) qui pulvérise d'évidentes unités textuelles en paragraphes artificiels (procédé repris dans l'édition de Mohammad Sayyid Kaylânî, Le Caire, 1969, qui arrive à 1 821 paragraphes).

L'ouvrage comporte, cependant, des divisions formelles en chapitres : dans sa traduction anglaise, M. Khadduri en propose XV avec des subdivisions

(3) Cf. *infra*.
(4) *Cf. M.* Khadduri, *Islamic jurisprudence*, Baltimore 1961, introduction.
(5) Comme en témoigne l'étude originale de Sayyid 'Uways, *Zâhirat irsâl ar-rasâ'il ilâ darîh al-imâm ach-Châfi'î*, 2e éd. Le Caire 1978.

en 825 paragraphes qui ne s'imposent pas davantage que dans les éditions arabes. Cela veut dire que le principe de lecture de la *Risâla* et des ouvrages classiques en général, n'a pas changé depuis Châfi'î : on continue, comme les auditeurs de celui-ci, à retenir les formes manifestées par une écriture (raisonnements, démonstrations, réfutations, définitions, énoncés juridiques, etc...) sans chercher à saisir les principes sous-jacents qui organisent et produisent tout le discours de la *Risâla*. Il suffit de parcourir les titres de chapitres énumérés dans la table des matières pour s'apercevoir qu'ils traitent tous d'un problème central : *les fondements de l'Autorité en Islam*. Au nom de qui, au nom de quoi et selon quelles procédures démonstratives, un jugement de vérité, une règle de droit (*hukm*) deviennent-ils non seulement contraignants pour l'homme, mais indispensables à sa marche dans la Voie (*charî'a*) du Salut ? Comme on le verra, cette interrogation dépasse les limites de la simple méthodologie juridique; elle définit le principe de lecture des textes coraniques et des *hadîth* en tant que sources de l'Autorité, elle-même perçue comme l'instance suprême de légitimation des pouvoirs humains : pouvoir politique du calife et de ses délégués, pouvoir judiciaire du *qâdi*, pouvoir intellectuel du *'âlim*. L'Autorité des textes sacrés, même lorsqu'ils sont explicitement législatifs, déborde toujours la norme juridique par la référence à l'Absolu de Dieu.

Tous les sujets abordés dans la *Risâla* s'ordonnent autour de cette recherche qui relève à la fois de la philosophie politique, de l'épistémologie du droit, des rapports entre vérité et histoire, entre langue, vérité et droit. Bien que l'auteur n'use pas de ces expressions, il fournit une riche matière qui peut s'inscrire sous chacune d'elles. Si l'on revient à sa terminologie, les quinze titres proposés par M. Khadduri peuvent être regroupés sous un titre générique :

LES FONDEMENTS DE L'AUTORITÉ EN ISLAM

et en quatre sections :

a) De l'Autorité religieuse;

b) Le Coran, source explicite de normes fondées sur l'Autorité divine; principes de lecture et procédures d'élaboration;

c) La *Sunna* et l'Autorité du Prophète;

d) Procédures humaines d'élaboration et respect de l'Autorité : l'*ijmâ'* ou consensus de la Communauté; l'*ijtihâd* et ses principales modalités : le *qiyâs*, l'*istihsân*, *l'ikhtilâf* (analogie, appréciation du mieux, divergence).

L'ensemble des thèmes et des exemples traités se répartissent aisément sous ces quatre grands chapitres. Ajoutons pour confirmer les données de cette première analyse, que si l'on considère le chapitre 1 comme une introduction, les trois suivants traduisent l'importance hiérarchique des instances de l'Autorité non seulement par leur ordre de succession, mais aussi par l'ampleur des développements : le Coran est omniprésent (220 versets cités); le *hadîth* occupe 105 pages dans la traduction anglaise (100 *hadîth* cités); le 4e chapitre n'occupe que 67 pages.

Cette présentation des caractéristiques formelles de la *Risâla* atteste déjà l'intervention d'*une* raison strictement encadrée et orientée : elle évolue dans le cadre d'un corpus fini et fermé (le Coran + le *hadîth* authentique); elle est orientée vers la saisie de l'Autorité absolue qui transcende, éclaire et commande toutes ses opérations. Nous allons préciser davantage les contours, les procédures, les contenus et les horizons de cette raison en approfondissant deux lignes de recherches présentes dans la *Risâla :* Langue, Vérité et Droit; Vérité et Histoire.

I-2) Langue, Vérité et Droit.

Ce thème très riche est abordé dès le début du livre à propos de l'exposition claire *(al-bayân)* dans le Coran. A la suite de Châfi'î, les traités d'*Uçûl al-fiqh* commenceront toujours par une introduction linguistique, alors que les traités de théologie spéculative *(kalâm, Uçûl ad-dîn)* accorderont une place grandissante à des considérations critiques sur le *'ilm* en général, dans le sillage de l'intellectualisme aristotélicien. C'est que le juriste travaille sur un corpus limité aux versets et aux *hadîth* à contenu législatif; pour parvenir à des énoncés dépourvus de toute ambiguïté, il doit commencer par soumettre les textes-sources à une analyse philologique et rhétorique très minutieuse. Il ne se désintéresse pas pour autant des problèmes généraux de l'exégèse; il continue de partager avec le théologien le souci d'affirmer la transcendance et la cohérence du donné révélé. C'est ce qui fera écrire plus tard à Al-Āmidî (m. 631-1233) que la science du droit repose sur trois bases : la théologie spéculative, la langue arabe et les qualifications légales *(al-ahkâm ach-char'iyya)* (6).

L'introduction de Châfi'î justifie déjà cette remarque, puisqu'elle dépasse les problèmes sémantiques et rhétoriques pour défendre le statut privilégié de la langue arabe par rapport aux langues étrangères *(lisân al-'ajam).* On sait que le thème est souvent abordé dans le Coran, car il a fallu justifier le choix de la langue arabe pour transmettre la révélation et prouver l'authenticité divine de celle-ci par le caractère inimitable du discours produit *(i'jâz).* Châfi'î ne dispose pas des arguments et du vocabulaire techniques qu'utiliseront après lui les spécialistes dans les discussions sur l'origine des langues et le discours inimitable du Coran. Son exposé n'en est que plus intéressant car il permet de saisir certaines idées-force constitutives de la *conviction* islamique, mais que les auteurs rattachent à la *raison.* L'analyse critique doit s'attacher à montrer que ce passage de la conviction à la raison est typique de tout exercice de la pensée soumise aux impératifs de la foi. On transfère des propositions indémontrables, des êtres mentaux sans nécessité au domaine des réalités objectivables, démontrables, vérifiables à l'aide des règles communes à tous les usagers de la raison pratique (7).

(6) *Al-Ihkâm fî uçûl al-ahkâm,* Le Caire 1914, I, p. 156.

(7) Réserver à la langue arabe un statut ontologique qui garantit la singularité et la supériorité de sa sémantique, de sa syntaxe, de sa stylistique, de sa rhétorique, c'est créer un être mental sans nécessité autre que celle de transférer à tout le discours de la Loi religieuse la validité divine du discours coranique. De fait, on verra que toute la logique juridique de Châfi'î opère des

Dans cette perspective, il n'est pas indifférent de noter que les neuf premières pages (8) de la *Risâla* contiennent le rappel des éléments fondamentaux de la conviction islamique : les limites et les directions dans lesquelles s'exercera la raison tout au long de l'ouvrage, se trouvent ainsi parfaitement définies. Même les eulogies que le lecteur moderne a tendance à négliger, méritent d'être prises en considération, car elles signalent une frontière du pensable que le croyant ne franchira jamais. Pour bien percevoir les connexions, les passages subtils entre conviction et raison, ou contrat fiduciaire et contrat de véri-diction, il est nécessaire de retenir ici les articles de foi énoncés avec vigueur par Châfi'î. On peut les ramener à dix :

1) *Al-hamdu li-llâhi...* La première parole de l'auteur est celle que Dieu a enseignée au Prophète et aux hommes pour *dire* et *vivre* la relation ontologique fondatrice de toutes les autres relations avec Dieu, les êtres, le monde, l'histoire (9). 2) Dieu a envoyé Muhammad alors que les hommes étaient divisés en deux catégories : – les peuples du Livre qui avaient modifié les statuts fixés par Lui, forgé des mensonges avec leurs langues... ; – ceux qui ont été infidèles à Dieu et ont dressé de leurs mains des pierres, du bois, des images qu'ils trouvèrent beaux, auxquels ils donnèrent des noms. 3) *Avant* que Dieu sauve ces infidèles en envoyant Muhammad, prévalait l'infidélité *(kufr)*; vivants, ils persistaient dans la rébellion et suscitaient la colère de Dieu ; morts, ils subissaient le tourment décrit par Dieu. 4) Lorsque la rébellion des peuples infidèles a atteint son comble, Dieu a appliqué Son Décret *(qadâ')* – comme Il l'a fait au cours des siècles antérieures – en manifestant Sa religion préférée. 5) Pour communiquer Sa Révélation, Il a choisi Muhammad, la plus éminente des créatures, qui réunit toutes les qualités agréées pour la vie religieuse et profane. Il a ainsi distingué le peuple et les plus proches parents de Muhammad en leur adressant d'abord l'Avertissement qu'Il étendit ensuite à tous les hommes. 6) Il lui a révélé Son Livre où Il a défini clairement le licite et l'illicite pour tester l'obéissance des créatures en les soumettant à l'obligation de Lui rendre un culte par leurs paroles et leurs œuvres. 7) Tout ce qui est révélé dans Son Livre manifeste Sa Miséricorde et la Preuve de Son Existence ; qui connaît le Livre, sait cela ; qui L'ignore, l'ignore. 8) Celui qui a pu acquérir la science des qualifications fixées par Dieu dans son Livre et qui réussit à parler et agir en fonction de la connaissance qu'il en a, celui-là atteint la vertu dans la vie religieuse et profane ; la dignité de guide religieux doit lui être reconnue *(imâma fî-d-dîn).* Seule l'intelligence profonde du Livre de Dieu et de la Tradition de Son Prophète, permet de rendre grâce à Celui qui nous a comblé de bienfaits avant que nous les méritions, en nous incluant dans la meilleure des communautés apparues parmi les hommes. 10) Aucun adepte de la religion de Dieu ne peut se trouver dans une situation pour laquelle le Livre de Dieu ne contienne une indication *(dalîl)* sur la bonne conduite correspondante.

L'intérêt de ces propositions qui sont toutes « prouvées » par des versets coraniques, est qu'elles n'expriment pas le point de vue isolé d'un auteur, ni

sauts ontologiques chaque fois qu'il s'agit de passer d'un *açl*, postulé plus qu'établi, aux qualifications légales que le juge doit appliquer. L'autorité de la *sunna*, de l'*ijmâ'* et du *qiyâs* repose logiquement sur celle de Dieu ; mais la manipulation de chaque *açl* – y compris le Coran – par les *'ulamâ*, introduit tous les aléas de l'interprétation, de la transmission historique (*riwâya*), du raisonnement : toutes opérations liées aux croyances scientifiques, aux postulats organisateurs d'un système culturel. L'être mental produit une conviction religieuse qui n'est jamais vérifiée dans ses fondements constitutifs, mais qui s'impose à la communauté des fidèles par ses fonctions psychologiques et ses productions culturelles (au sens ethnologique).

(8) Nous renvoyons toujours à la traduction anglaise de M. KHADDURI, *Islamic jurispridence*, *op. cit.*, qui permet de retrouver facilement le texte arabe.

(9) Cf. notre Lecture de la fâtiḥa, in *Mélanges A. Abel*, Brill 1974, I, pp. 18sv.

même l'esprit d'une culture enfermée dans un cadre spatio-temporel révolu; non seulement elles continuent de structurer l'imaginaire collectif des musulmans d'aujourd'hui, mais on retrouve l'équivalent de chacune d'elles dans les énoncés dogmatiques juifs et chrétiens : il suffit de remplacer Muhammad par Moïse ou Jésus, le Coran par la Thora ou les Evangiles. On peut donc parler d'une *raison théologique* qui a été et demeure à l'œuvre dans les sociétés du Livre.

A partir d'un événement-avènement qui partage l'histoire en un *avant* et un *après*, la raison s'attache à construire une cohérence contraignante pour l'esprit, apaisante pour l'âme *(sukûn an-nafs)*, nourrissante pour le cœur; elle produit ainsi le *'ilm*, à la fois *co-naissance*, ou adhésion immédiate du cœur à des vérités irréfragables et *science*, ou ensemble de procédures techniques pour inférer à partir des textes, les règles pratiques de la conduite. La participation de la raison-intelligence *('aql)*, de l'âme et du cœur, dans la production, la transmission, l'application du *'ilm*, suppose l'imbrication de l'imaginaire et du rationnel, du psychique et du psychologique, de la conscience mythique et de la conscience historique, de la perception symbolique et de l'analyse philologique... C'est ce que négligent ou oublient de montrer bien des histoires modernes de la pensée religieuse : à force de transcrire les seules spéculations conceptuelles des traités philosophico-théologiques, on pulvérise l'unité vivante de l'homme et de la culture dans les sociétés du Livre.

La suite du propos de Châfi'î confirme ces observations. Puisque les voies et les moyens du Salut de tous les hommes sont clairement exposés dans le Livre, la première tâche de la raison va consister à *lire* correctement tout le Livre. Pour cela, il faut d'abord lever un obstacle théorique : « Un des points de la connaissance totale du Livre de Dieu est de savoir qu'il est entièrement révélé en langue arabe » (p. 39). Ce jugement de fait a soulevé les réticences et les critiques des non-arabes *('ajam)* qui soutenaient que le Coran use également de termes étrangers. Châfi'î répond avec condescendance à ces gens qui auraient mieux fait d'éviter de parler sans preuves et sans interroger les partisans d'un avis différent.

« Mais ceux qui soutiennent que le Coran contient des termes autres que ceux de l'arabe et voient cette opinion acceptée par d'autres, ont peut-être voulu dire que le Coran comporte des termes particuliers partiellement ignorés de certains arabes [...]. De toutes les langues, l'arabe est celle qui dispose des ressources les plus vastes et du lexique le plus riche. Nous ne connaissons pas d'homme autre qu'un prophète qui en appréhende la totalité; mais aucune de ses parties n'échappe à tous ses usagers au point qu'il ne se trouve personne qui la connaisse [...]. Si l'on demande : quelle preuve y a-t-il que le Livre de Dieu est en langue arabe sans qu'aucune autre y soit mêlée ? Je répondrai : la preuve est dans le Livre de Dieu où il est dit : « Nous n'avons envoyé aucun messager qui ne s'exprimât dans la langue de son peuple » (Coran XIV, 4)...Si l'on objecte que les messagers avant Muhammad étaient envoyés à leurs peuples respectifs seulement, alors que Muhammad a été envoyé à tous les hommes, ce qui suppose qu'il a été envoyé avec la langue de son peuple seulement, les autres étant alors obligés d'apprendre ce qu'ils peuvent de cette langue; ou bien qu'il a été envoyé avec leurs langues respectives, qu'est-ce qui prouve alors qu'il a été envoyé uniquement avec la langue de son peuple ? Je dirai : puisque les langues sont tellement différentes que les peuples ne se comprennent pas entre eux, il est inévitable que les uns apprennent la langue des autres et que la supériorité soit reconnue à la langue adoptée par ceux qui

l'adoptent. Le peuple qui mérite le plus que lui soit reconnue une telle supériorité est celui dont la langue est celle du Prophète. Il n'est pas permis – mais Dieu sait mieux – au peuple dont la langue est celle du Prophète d'adopter, fût-ce une lettre, d'une autre langue; bien au contraire, toutes les langues doivent suivre celle du Prophète et tous les peuples des religions antérieures doivent suivre sa religion... Il incombe donc à tout musulman de déployer tous ses efforts pour apprendre l'arabe jusqu'à confesser, en cette langue, qu'il n'y a d'autre divinité que Dieu et que Muhammad est Son serviteur et Son envoyé, réciter le Livre de Dieu, prononcer les mentions prescrites de *takbîr* (= Dieu est le plus grand), de *tasbîh* (= Dieu soit glorifié), de *tachahhud* (profession de foi), etc. », (pp. 43-47).

L'auteur précise bien qu'il a tenu à appeler l'attention du commun peuple *(ʿâmma)* sur le fait que le Coran est révélé en langue arabe, pour trois raisons : – on ne peut éclairer les expressions globales de la science du livre si l'on ignore l'extension de l'arabe; – donner le bon conseil *(naçîha)* aux musulmans est une obligation canonique *(fard)*; – faire éclater la vérité *(haqq)* et l'appliquer, comme l'exige l'obéissance à Dieu (p. 49).

Il y a donc un lien linguistique irréductible à tout autre entre la Vérité transcendante révélée par Dieu *(al-Haqq)*, les vérités-droits *(huqûq)* et les expressions qu'elles ont reçues, en arabe, dans le Coran. Ce lien a fait l'objet de constantes recherches en théologie spéculative *(ʿilm al-kalâm)* et en linguistique arabe *(ʿilm al-ʿarabiyya)* dès le IIᵉ/VIIIᵉ siècle. Mais on constate que Châfiʿî ne s'embarrasse nullement des argumentations techniques développées dans les deux disciplines. Il est vrai que le dogme muʿtazilite du Coran créé ne sera officiellement proclamé qu'en 213/827 et que Châfiʿî a quitté l'Irak pour l'Egypte en 198/814. Quoi qu'il en soit de son attitude personnelle à l'égard de ce courant de pensée, on retiendra surtout que son exposé signifie plus par ce qu'il élimine que par ce qu'il retient. En effet, pour renforcer les convictions du plus grand nombre *(ʿâmma)*, l'argument d'autorité (= citations de versets et de *hadîth)* suffit; c'est par ce mode simple d'articulation des vérités que des schèmes théologiques tenaces seront popularisées et fonctionneront jusqu'à nos jours comme autant de préjugés collectifs actifs. Le discours juridique a d'autant mieux contribué à la diffusion et au maintien de ces schèmes que le *fiqh* a continué à s'imposer durant l'âge de la reproduction scolastique (VIIᵉ-XIIIᵉ/XIVᵉ-XIXᵉ s.) comme la science par excellence, alors que les autres disciplines ont décliné ou disparu. La méthodologie juridique, elle-même réduite aux principes d'une seule école *(madhhab)*, a longtemps couronné l'éducation coranique qui développe chez l'enfant et l'adolescent des réflexes théologiques. Il est intéressant de noter que la raison islamique ainsi constituée et largement reproduite, doit ses premières limitations théoriques aux guides fondateurs d'écoles. Voyons jusqu'à quel point le traitement des rapports entre Vérité et Histoire dans la *Risâla*, permet de modifier ou de confirmer nos premières indications sur la raison islamique.

I-3) Vérité et Histoire

La confrontation de ces deux concepts traduit une inquiétude philosophique et théologique propre à la pensée moderne. Elle n'est possible, en effet,

que dans une culture fortement pénétrée par la connaissance historique positive : je veux dire non seulement par l'exigence historiciste sur la succession et la réalité des faits, mais par les problèmes que pose l'historicité de la condition humaine. Sans échapper aux pressions de mythologies renaissantes, la pensée moderne a conquis la dimension mythique en la distinguant, par analyse, de la dimension historique. De ce fait, elle ne peut plus se contenter, comme la pensée religieuse traditionnelle, de vérifications historicistes de faits isolés, pour ériger le Livre révélé en Canon, c'est-à-dire en norme transcendante, intangible de toute initiative humaine, ontologiquement valide (10).

On tomberait dans un intolérable anachronisme si l'on cherchait chez Châfi'î de telles distinctions. Mais il est nécessaire de préparer nos investigations ultérieures en montrant comment l'auteur de la *Risâla* a contribué à enfermer la raison islamique dans une méthodologie qui va fonctionner comme une stratégie d'annulation de l'historicité. En effet, à force de systématiser le raisonnement juridique appliqué à des textes formels (Coran et *hadîth)* coupés du vécu initial autant que des besoins immédiats, il a cherché à disqualifier les raisonnements personnels *(ra'y, istihsân)* qui intégraient les traditions vivantes en s'éloignant plus ou moins de la Norme originaire. Il ne suffit pas d'imprégner le droit de valeurs éthico-religieuses; il faut le transcendantaliser par des techniques formelles d'inférence *(istidlâl)* des règles juridiques à partir d'un corpus clos d'énoncés divins ou prophétiques. Tout cela a déjà été clairement montré par J. Schacht (11); il reste à dégager les orientations qu'imprime la méthodologie de Châfi'î au rapport Vérité et Histoire.

On observera d'abord que s'il est souvent question de vérité *(haqq)* dans la *Risâla,* l'histoire, comme discipline, n'y intervient pas explicitement. Les références à des faits ou à des personnages historiques sont également rares. Cette indication s'accorde parfaitement avec la perspective transcendantalisante de l'auteur : l'histoire humaine importe peu puisqu'elle est trouble, errante, négative *avant* la Révélation coranique; *après,* elle doit être purifiée et orientée par les Commandements et les Interdits communiqués par Dieu et Son envoyé. La soumission de la raison saine *(al-'aql al-çahîh)* à l'Autorité de la Loi divine, va jusqu'à se manifester dans l'écriture de Châfi'î, par des formules comme « si Dieu veut », « Dieu sait plus »; bien qu'elles soient stéréotypées, ces formules reprennent, dans certains contextes, la signification très précise d'une restriction de la conscience scrupuleuse soumise à l'épreuve d'expliciter les Volontés de Dieu dans des définitions juridiques applicables par le juge.

C'est dire que le rapport Vérité et histoire est à sens unique : le Coran est une « descente » de la Parole de Dieu sur l'histoire des hommes; il ne doit rien à celle-ci; il l'inscrit, au contraire, dans le déroulement d'un temps eschatolo-

(10) Jusqu'ici seule la pensée chrétienne poussée par les conquêtes intellectuelles de la science historique, s'est préoccupée de la confrontation entre théologie, philosophie et histoire. La bibliographie est abondante; cf. en dernier lieu Pierre GISEL : *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité,* Beauchesne 1977. Une partie importante de l'œuvre de Paul Ricœur s'inscrit dans cette direction de recherche encore totalement absente dans la pensée islamique.

(11) Dans *Origins of Muhammadan jurisprudence,* 3[d] impression, Oxford 1959.

gique, puisque toutes les conduites dans cette vie *(ad-dunyâ)* ne prendront leur vrai sens que dans l'Autre *(al-âkhira)*. Et c'est pour assurer la rigoureuse articulation de toutes les vies individuelles *(as-siyar)* au Plan de Dieu sur notre histoire que le travail du docteur de la Loi *(al-'âlim)* doit être soumis à une réglementation stricte. Voici les conditions de validité de toute intervention d'une autorité humaine en ce domaine :

« Il n'est pas loisible au dirigeant d'accepter, ni au gouverneur de tolérer que quelqu'un [donne une appréciation personnelle]; pas plus que le jurisconsulte ne doit délivrer un avis à qui que ce soit; à moins qu'il soit unanimement reconnu en possession de la science du Livre, de la science de son abrogeant et de son abrogé, de ses énoncés portant sur les cas généraux, de ses énoncés visant les cas particuliers, de ses règles de bonne conduite *(adab)*; en possession de la science des traditions de l'Envoyé de Dieu et des positions des détenteurs du *'ilm*, anciens et modernes; de la science de la langue arabe; en possession de la raison, capable de discerner les textes ambigus et de manier correctement l'analogie *(al-qiyâs)*. S'il lui manque une seule de ces qualités, il ne lui est pas permis de pratiquer l'analogie; de même, s'il possède la science des données de base *(uçûl)*, mais ignore la technique de l'analogie qui est un procédé dérivé *(far')*, il n'est pas permis de lui demander d'exercer le raisonnement analogique; s'il connaît la technique de l'analogie mais ignore tout ou partie des données de base, il n'est pas davantage permis de lui dire : raisonne par analogie avec ce que tu sais » (12).

Avant de commenter ce passage, laissons l'auteur préciser l'autorité qui s'attache aux traditions de l'Envoyé de Dieu et ce qu'il entend finalement par *'ilm*.

On reconnaît généralement à Châfi'î le mérite d'avoir imposé le *Hadîth* – ou ensemble des traditions remontant au Prophète – comme la deuxième Source-Fondement non seulement du droit, mais de l'Islam en tant que sytème de croyances et de non croyances. Jusqu'à lui, les traditions remontant aux Compagnons et même aux Suivants *(tâbi'ûn)* l'emportaient sur celles qui parvenaient jusqu'au Prophète : dans le *Muwatta'*, par exemple, 822 *hâdîth* sont cités contre 898 *âthâr* ou traditions s'arrêtant soit aux Compagnons (613), soit aux Suivants (285) (13). Lorsqu'on se trouvait devant deux traditions contradictoires, on les rejetait l'une et l'autre pour que s'exerce librement l'opinion personnelle *(ra'y)*; on privilégiait de même le consensus des autorités locales : toutes attitudes et procédures qui aboutissaient au renforcement de traditions vivantes locales avec trois écoles géographiquement et sociologiquement repérables : la médinoise avec Mâlik, l'irakienne avec Abû Hanîfa et la syrienne avec Awzâ'î (14).

C'est contre ces tendances que réagit Châfi'î dans son *Kitâb ikhtilâf al-hadîth* (Traité des divergences du *hadîth*) et dans sa *Risâla*. Au-delà des solutions de cas d'espèce qui constituent l'objet de la jurisprudence proprement dite *('ilm al-furû')*, l'enjeu ultime de la discussion, c'est l'Autorité *(al-amr)* en tant qu'instance de légitimation du pouvoir politique central *(khilâfa, imâma, sul-*

(12) Ach-Châfi'î, *Kitâb ibtâl al-istihsân*, in *Kitâb al-Umm*, Le Caire 1325, VII, 274.
(13) D'après J. Schacht, *Origins, op. cit.*
(14) J. Schacht, *An introduction to islamic law*, Oxford 1966, pp. 28 sv.

tân) (15) dont procède par délégation *(tafwîd)* le pouvoir judiciaire *(qadâ)*. Cela ressort nettement de l'insistance de Châfi'î pour « prouver » que l'Autorité s'attache exclusivement aux traditions du Prophète. Il cite à cet effet, les versets du Coran qui établissent nettement l'obligation canonique pour chaque croyant *(fard 'ayn)* d'obéir au Prophète. Il vaut la peine pour la suite de notre propos, de rassembler ici ces versets :

« Croyez donc en Dieu et en ses envoyés et ne dites pas : « trois » ! Cessez ! cela sera mieux pour vous. Dieu est Un; Il est trop élevé pour qu'Il ait un fils ! » (IV,171).

« Les croyants sont seulement ceux qui ont cru en Dieu et en Son envoyé; ceux qui, engagés avec lui dans une affaire commune, ne se retirent pas sans lui avoir demandé la permission » (XXIV, 62).

« Notre Seigneur, envoie-leur un Apôtre issu d'eux-mêmes : il leur récitera Tes versets, leur enseignera le Livre et la Sagesse et les purifiera. En vérité, Tu es le Tout-Puissant, le Sage » (II, 129).

« De même que Nous avons envoyé parmi vous un Apôtre issu de vous, qui vous récite Nos versets, vous purifie, vous enseigne le Livre et la Sagesse et vous enseigne ce que vous ne saviez pas » (II, 151).

« Dieu a accordé une Faveur aux croyants lorsqu'Il a envoyé parmi eux un Apôtre issu d'eux, qui leur récite Nos versets, les purifie, leur enseigne le Livre et la Sagesse, bien que, antérieurement, ils fussent dans un égarement évident » (III, 164).

« C'est lui qui a envoyé parmi les Gentils *(Ummiyyûn)* un Apôtre issu d'eux-mêmes pour leur réciter Ses versets, les purifier, leur enseigner le Livre et la Sagesse, bien que, auparavant, ils fussent dans un errement évident » (LXII, 2).

« Souvenez-vous de la Faveur de Dieu envers vous, de ce quIl vous a révélé du Livre et de la Sagesse par lesquels Il vous exhorte » (II, 231).

« Dieu a fait descendre vers toi le Livre et la Sagesse et Il t'a enseigné ce que tu ne savais pas; la Grâce de Dieu envers toi est sans mesure » (IV, 113).

« Souvenez-vous [femmes du Prophète] des versets de Dieu et de la Sagesse qui sont récités en vos demeures ! Dieu est, en vérité, subtil et bien informé » (XXXIII, 34) *(Risâla,* pp. 72-77).

Que Châfi'î ait cru devoir citer tous ces versets qui reprennent la même idée dans les mêmes termes, que le Coran ait déjà tant insisté pour lier l'Autorité de l'Envoyé à celle du Livre et de la Sagesse, prouvent à quel point les destinataires du message sont demeurés récalcitrants. Ce fait historique ne retient pas, cependant, l'attention de notre auteur qui s'empresse plutôt d'identifier la Sagesse à la *Sunna* de l'Envoyé de Dieu en invoquant « ceux qui sont versés dans la science du Coran ». « Il n'est dès lors pas permis – mais Dieu sait plus – d'identifier ici la Sagesse à d'autre chose qu'à la *Sunna* de l'Envoyé de Dieu. En effet, la Sagesse est jointe au Livre de Dieu et Dieu a fait de l'obéissance à Son Envoyé une obligation... » (p. 77). La « démonstration » se poursuit avec des versets où l'obligation d'obéir à l'Envoyé est associée à celle d'obéir à Dieu, d'autres où seule l'obéissance à l'Envoyé est mentionnée :

« Lorsque Dieu et Son Envoyé on décrété un Ordre, il n'appartient plus à un croyant, ni à une croyante d'exercer son propre choix. Quiconque désobéit à Dieu et à Son envoyé est dans un égarement évident » (XXXIII, 36).

(15) Cf. notre étude « Autorité et pouvoirs en Islam », in *Pouvoir et Vérité*, éd. du Cerf 1981.

« O vous qui croyez ! obéissez à Dieu, obéissez à l'Envoyé et à ceux parmi vous qui détiennent le pouvoir (16). Si un différend éclate entre vous, soumettez-le à Dieu et à l'Envoyé, si vous croyez en Dieu et au Jour dernier; c'est bien mieux et l'issue est préférable » (IV, 62).

« Ceux qui obéissent à Dieu et à l'Envoyé, ceux-là sont avec les prophètes, les véridiques, les témoins et les saints que Dieu a comblés de bienfaits. Quels excellents compagnons que ceux-là ! » (IV, 71).

« Ceux qui te prêtent serment d'allégeance le prêtent en fait à Dieu; la main de Dieu est sur leurs mains; quiconque est parjure l'est seulement contre soi-même; mais qui est fidèle à l'engagement pris envers Dieu, recevra de Celui-ci une rétribution sans mesure » (XLVIII, 10).

« Non ! Par ton Seigneur, ils ne croiront que lorsqu'ils t'auront pris pour arbitre des différends qui surgissent entre eux et que, l'ayant fait, ils ne ressentent plus de malaise devant tes décisions et s'y soumettent totalement » (IV, 65).

« Lorsqu'ils sont appelés devant Dieu et Son envoyé pour qu'il arbitre entre eux, voici qu'un groupe d'entre eux se détourne; mais si le droit est pour eux, ils viennent à lui, soumis. Y a-t-il un mal en leurs cœurs ? sont-ils sceptiques ? ou craignent-ils que Dieu et Son Envoyé soient de parti pris contre eux ? Non ! ceux-là sont plutôt les injustes ! En effet, lorsque les croyants sont appelés devant Dieu et Son Envoyé pour qu'il arbitre entre eux, ils disent seulement : nous entendons et nous obéissons... » (XXIV, 48-51).

L'obéissance à l'Envoyé repose elle-même sur le fait que « Dieu a clairement précisé à Ses créatures l'obligation prescrite à Son Envoyé de se conformer à ce qui lui a été révélé, aux Commandements et à la Direction attestés par Dieu comme ceux que l'Envoyé a effectivement suivis (p. 84) :

« Suis ce qui t'a été révélé de la part de ton Seigneur; il n'y a point de dieu, sinon Lui, détourne-toi des polythéistes » (VI, 106).

« Nous t'avons ensuite placé sur une voie de l'Ordre *(al-Amr);* suis-la donc et ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas » (XLV, 18) (pp. 84-85).

Comment caractériser la « démonstration » de Châfi'î ? Sur quoi repose-t-elle ? Qu'entraîne-t-elle pour le contenu et le fonctionnement de la raison en contexte islamique; et plus généralement pour le rapport Vérité et histoire ?

Il importe à ce stade de distinguer la raison et les raisons. L'arabe utilise le même signifiant *'aql* d'une part en tant que nom verbal de *'aqala* pour désigner l'effort vers l'explicitation des raisons ou explications qui font comprendre et justifient; et d'autre part en tant que substantif pour référer au *ma'qûl,* c'est-à-dire à ce qui est rendu intelligible et possède la *'illa,* raison d'être pour les phénomènes en général, *ratio legis* pour les règles de droit. Au IIIe/IXe s., la raison va s'imposer comme une puissance de découverte et de démonstration sous l'influence de la philosophie grecque; mais cette raison technique armée de principes, de méthodes, de langages formels systématisés, va devoir compter avec la pénétration intime, directe de la Vérité telle que l'expriment le Coran, l'expérience vécue du Prophète reprise, amplifiée, incar-

(16) Pour une relecture de ce verset, cf. notre « Introduction à une étude des rapports entre Islam et politique », in *Conférence internationale de sociologie religieuse,* Lille 1979, pp. 11-27. Châfi'î ne s'intéresse pas au problème du pouvoir comme le feront Mâwardî, Ghazâlî, Ibn Khaldûn...

née dans la vie des transmetteurs-témoins. Ainsi se sont constituées des oppositions dont les enjeux épistémologiques dépassent le cas particulier de la pensée islamique : *hifz/'ilm-çinâ'a* = ensemble de données positives mémorisées / système de connaissances acquises à l'aide de stratégies techniques de la raison; *riwâya/dirâya* et *sam'-naql/'aql* = transmission des données positives par des témoins directs / connaissance obtenue par la raison discursive. Ces distinctions ne sont pas purement spéculatives; elles correspondent à des cadres socio-culturels dont l'extension et les caractéristiques ont beaucoup varié durant les quatre premiers siècles de l'hégire. Il ne s'agit pas des « classes de savants » *(tabaqât)* qui reproduisent l'enseignement d'une école pendant plusieurs générations; mais de clivages de portée anthropologique entre les groupes soumis à la seule tradition orale et les groupes qui accédaient à l'écriture, ceux dont l'imaginaire social accueillait tous les récits hagiographiques, les représentations surnaturelles, les manifestations du divin..., et ceux qui liaient la pratique écrite d'une « science certaine » établie par la raison, à l'exercice du pouvoir et au contrôle de l'orthodoxie religieuse.

Cependant, les cloisons n'étaient pas étanches durant les siècles de recherche et de création. Ainsi, avec Châfi'î, nous saisissons le *'ilm* au stade où les traditions religieuses transmises oralement et mémorisées vont faire l'objet d'un inventaire critique et d'analyses rationalisantes pour servir de preuves *(dalîl, hujja)* dans des disciplines techniques comme la théologie et le droit. « Le *'ilm*, lit-on dans *Ikhtilâf al-hadîth*, est de deux sortes : celui qui consiste à suivre et celui qui consiste à déduire *(ittibâ'/istinbât)*. Le premier consiste à suivre : 1) le Coran; en l'absence de texte formel, 2) la *Sunna;* en l'absence de texte, 3) les enseignements de l'ensemble de nos Anciens contre lesquels personne, à notre connaissance, ne s'est élevé; en l'absence de texte, 4) l'analogie *(qiyâs)* fondée sur le Livre de Dieu; en l'absence de cas de base, 6) l'analogie fondée sur les enseignements de l'ensemble de nos Anciens que personne n'a contesté. il n'est pas permis de se prononcer en dehors de l'analogie; si celle-ci, pratiquée par des personnes autorisées, conduit à des positions divergentes, il est possible à chacun de se prononcer en fonction de sa réflexion personnelle *(ijtihâd);* mais alors, il ne peut suivre quelqu'un d'autre qui a abouti à une position différente » (17).

Avec ce texte et les précédents, nous disposons d'indications suffisantes (18) pour tenter de répondre à nos questions sur le concept de raison tel qu'il fonctionne chez Châfi'î et tel qu'il prédominera dans une immense littérature jusqu'à nos jours.

Du point de vue du croyant, l'homologation de l'Autorité de la Sunna par celle du Coran n'est qu'une application de l'injonction insistante de Dieu Lui-même. On note que les versets accumulés sont *lus* sans aucune difficulté linguistique, théologique ou historique; ils sont jugés assez clairs *(bayân)* pour ne nécessiter aucune espèce d'exégèse; ils sont accompagnés d'une courte

(17) *Kitâb ikhtilâf al-hadîth* (en marge du *K. al-Umm,* t. VII), pp. 148-49.
(18) On les complétera en lisant les articles *ijmâ', qiyâs, 'illa, hukm, istihsan* et *istiçlâh* dans *E.I.* 2e éd.

paraphrase pour corroborer plus que pour expliciter la seule idée nécessaire à l'élaboration d'une théorie et d'une méthodologie. Une telle lecture renforce le sentiment d'une *transparence* du Coran : si l'on possède toute la compétence linguistique requise en arabe, on saisit toutes les significations voulues par Dieu et actualisables dans la conduite de chaque croyant.

Cette *transparence* postulée par le lecteur juriste du Coran, entraîne des conséquences pour le statut du discours coranique et pour l'exercice de la réflexion normative qui fixe les rapports de l'homme avec la vérité et l'histoire. En effet, le discours coranique n'est pas envisagé dans sa complexité linguistique, littéraire et sémiotique; le rôle de la métaphore, du symbole, du mythe est soit réduit, par une critique littéraire inchoative (19), à une rhétorique inimitable (*i'jâz*) destinée à enrichir et embellir le sens propre (*haqîqa* opposée à *majâz*), soit gommé par le juriste-théologien au profit d'une égalisation des signifiés coraniques avec ceux d'une conceptualisation éthico-juridique, ou cognitive (en théologie), d'un donné social-historique foisonnant. Cet aplatissement du dscours religieux plurivoque sur le plan d'un littéralisme ou d'un conceptualisme univoques est manifeste dans le traitement des versets choisis par Châfi'î pour travailler le concept d'Autorité : il arrive, en effet, à étendre ce concept à la *Sunna* du Prophète, au prix d'un abaissement de Dieu Transcendant jusqu'à l'immanence politique et sociale où s'exerçait l'action concrète du Prophète, et d'une élévation de celui-ci au-dessus des conjonctures et des contingences qu'il a eu réellement à maîtriser. Par ce double mouvement, la stratégie politique de Muhammad coupée de son historicité, devient une Figure transhistorique de l'Autorité : la relation Dieu-Envoyé passe du côté de la Transcendance, puisque Dieu parle et agit effectivement dans l'histoire par la médiation de l'Envoyé qui décide en toute Infaillibilité (*'içma*) et chemine sur la Bonne Direction (*hudâ*); l'homme peut alors être entraîné dans cette relation en devenant « le compagnon (*rafîq*) des prophètes, des témoins et des saints ». La *Sunna* transcendantalisée peut seconder, compléter le Coran pour étendre l'opération de transcendantalisation à la totalité de l'histoire humaine.

Les sept étapes hiérarchisées (en incluant l'*ijmâ'*) que doit parcourir tout docteur habilité à prononcer un *hukm* – un jugement de vérité dans l'ordre de la connaissance théorique, ou dans celui des conduites éthico-juridiques) – traduisent très clairement un souci de contrôler l'historicité des sociétés en faisant prévaloir, en toutes circonstances, le Jugement de Dieu, tel que la raison dûment exercée le déduit des textes formels (*nûçûç*). L'inventivité de cette raison totalement soumise à l'Autorité absolue de Dieu, atteint un degré émouvant dans la théorie de l'analogie qui doit être fondée sur la *'illa* ou *ratio legis* (encore nommée *ma'nâ* chez Châfi'î, comme chez Sibawayh en grammaire (20). La *'illa* = *ma'nâ* est un élément invariant qui permet d'établir une analogie entre un cas de base (*açl*) et un cas dérivé (*far'*), ce qui rend légitime l'application d'une même qualification légale (*hukm*) aux deux cas. Autrement

(19) Cf. notre étude La métaphore dans le Coran, in *Arabica* 1981/3.
(20) Cf; A. Hadj-Salah, *Linguistique arabe et linguistique générale. Essai de méthodologie et d'épistémologie du 'ilm al-'arabiyya*, thèse Paris IV 1979, p. 1002.

dit, toute situation nouvelle doit avoir quelque racine (*açl*) dans l'espace ontologique – et pas seulement sémantique – délimité par les textes formels; c'est pourquoi, les *Uçûl ad-dîn* et les *Uçûl al-fiqh* réfèrent – indistinctement, il est vrai – à plusieurs instances : ontologique, théologique, méthodologique, sémantique et, accessoirement, historique.

La fragilité de la procédure qui consiste à confronter le cas de base et le cas dérivé pour mettre en évidence la *'illa-ma'na*, a été dénoncée par certains auteurs opposés à l'analogie (21). Mais ce sont là des divergences secondaires qui ne remettent pas en cause l'attitude fondamentale de la raison normative issue de l'assentiment inconditionnel au donné révélé : que cette raison construise une méthodologie dont la mise en œuvre est réservée àune élite de docteurs (voie sunnite), qu'elle invoque l'autorité des *Imâm* prolongée par le consensus de la Communauté (voie chî'ite), qu'elle s'abrite derrière le Magistère doctrinal de l'Eglise (voie catholique) ou la Tradition talmudique (voie juive), ou, enfin, la prétention positiviste de la Science universelle, la condition humaine se trouve toujours enfermée dans une même dialectique de l'Autorité absolue et de pouvoirs déviants, incontrôlables. Peut-on dire que la raison croyante dans la perspective de la Révélation monothéiste, a compensé par un sens aigu de la relation à un Dieu Vivant parmi nous, par une humble soumission aux obligations rituelles, par l'acceptation naïve des promesses de vie éternelle, sa prétention exorbitante à médiatiser le Jugement de Dieu au cours de l'histoire terrestre ? En ce qui concerne l'exemple islamique, il est sûr que les juristes-théologiens, armés de leurs principes et de leur méthodologie, ont pesé lourdement sur le destin des sociétés en pourchassant toutes les formes d'innovation (*bida'*), en ritualisant à l'excès les conduites, en forçant les singularités à s'intégrer dans les définitions orthodoxes ou à disparaître. Inversement, ils ont réussi à réduire l'anomie de sociétés vouées à la dispersion et au jeu mécanique de forces matérielles, biologiques ou sociologiques; ils ont contribué à la constitution de secteurs de rationalité, en des temps et des aires socio-culturelles où prédominaient des croyances naïves, des savoir-faire efficaces , mais limités, des mythologies aliénantes.

Mais, dira-t-on, la raison islamique ne peut être réduite à celle que les juristes-théologiens ont constituée et tenté de généraliser à toute articulation vraie d'un savoir et à toute action valide. Les *Uçûl al-fiqh* sont restés une science spéculative qui n'a pas empêché le droit de se développer comme une construction et une pratique positives; les *Uçûl ad-dîn* n'ont pas davantage limité – tout au moins durant la période classique – ni l'épanouissement d'une raison scientifique expérimentale ni la prolifération des écoles de pensée très différenciées. Pour mieux cerner épistémologiquement et socioculturellement la notion de R.I.C., il nous reste, en fait, à clarifier les questions suivantes :

1) Sur quelles disciplines, outre les *Uçûl al-fiqh,* s'est appuyée la R.I.C. pour affirmer son efficacité et imposer sa permanence devant les raisons

(21) La critique la plus vigoureuse est celle d'Ibn Hazm dans *Al-Ihkâm fî uçûl al-ahkâm*, Le Caire 1345.

concurrentes ou hostiles qui sont apparues au moment où elle livrait ses principaux combats ?

2) Comment se situent ces raisons concurrentes ou hostiles, désignées inlassablement comme des égarements et de fausses raisons par la R.I.C. constituée (cf. la littérature hérésiographique des *ahl as-Sunna wal-jamâ'a*) ? Peut-on parler de plusieurs raisons exprimant des épistémès différentes, ou d'une même raison – épistémiquement parlant – qui poursuit des intérêts idéologiques et symboliques adaptés aux multiples groupes ethno-socio-culturels répandus sur la vaste terre d'Islam ?

3) Comment expliquer le triomphe durable d'une Raison islamique orthodoxe à l'exclusion des autres formes manifestées pendant les cinq premiers siècles de l'Hégire ? Et peut-on dire que cette Raison a régné sans partage jusqu'à nos jours dans tous les secteurs et à tous les niveaux d'existence des sociétés touchées par l'Islam ? Cette dernière question nous amènera à esquisser une approche ethno-sociologique de la Raison islamique orthodoxe ; nous l'examinerons dans la seconde partie de cette étude sous le titre Islam(s), Raison orthodoxe et sens pratique.

I-4) DISCOURS HISTORIOGRAPHIQUE ET DISCOURS THÉOLOGIQUE.

On entendra ici par *discours* toute articulation d'un sens en fonction

a) des contraintes particulières d'un état et d'un niveau de langue ;

b) de la pression de sélection des éléments de la connaissance que tout locuteur-auteur en tant que membre d'un groupe engagé dans une histoire, manifeste dans son intervention discursive ;

c) des élans, des intuitions, des protestations, des créations du sujet engagé dans une expérience existentielle singulière.

Cette définition n'est pas empruntée à une école linguistique particulière ; elle est proposée pour sa portée heuristique ; elle sera retenue dans la mesure où l'analyse du discours historiographique et théologique en islam, permet de reconnaître une même stratégie de la raison pour articuler le même sens que celui que nous avons déjà dégagé de la *Risâla* de Châfi'î. Ce qui nous intéresse, répétons-le, ce ne sont pas les informations accumulées dans ces discours, mais les principes cognitifs qui commandent leur articulation, la raison profonde qui valide leur sens (= direction et significations).

Considérons, pour commencer, le discours de la *Sîra* [Biograhie du Prophète] tel qu'il nous est parvenu dans l'articulation que lui a donnée Ibn Ishâq (85-151/704-767) (22). On a déjà relevé les traits formels du récit de ce dernier : il s'abrite derrière des autorités dont le contrôle lui échappe (*za'amû ; fî mâ dhukira lî ; fî mâ balaghanî...*) ; il subit la pression des récits populaires véhiculés par les conteurs et sermonnaires (*qâçç, wâ'iẓ*), des amplifications hagiographiques, des citations poétiques ; il participe au camouflage objectivant inau-

(22) Ed. Muhammad Hamidullah, Rabat 1976.

guré par le Coran contre la *Jâhiliyya* : celle-ci est camouflée ou présentée négativement pour mieux objectiver l'évidente vérité de l'Islam; il insiste par des anecdotes appropriées, sur les indices, les valeurs, les symboles constitutifs de la nouvelle identité islamique; en rapportant les miracles, les actions d'éclat, les arbres généalogiques, les situations dramatiques..., il construit une Figure Symbolique Idéale destinée à hanter, dynamiser l'imaginaire collectif plus qu'il ne reconstitue la biographie d'un homme le plus souvent nommé *Rasûl Allah,* Envoyé de Dieu, alors que le Coran insistait sur sa dimension proprement humaine.

Mais on peut aller plus loin dans l'analyse du récit en montrant qu'il reproduit les procédés connus de ce qu'on nomme, en sémiotique, la manipulation (opération de persuasion), la compétence (faire-être), les performances (transformation des états), la sanction (opération interprétative rendue possible par la manipulation en phase initiale de la séquence narrative). Ces quatre phases font du récit une organisation signifiante selon le tableau suivant (23) :

Dimension cognitive	(1) manipulation (persuasion)		(4) sanction (interprétation)
Dimension pragmatique		Compétence-performance (2) (3)	

Dans la récente édition de Hamidullah, l'ensemble du texte est subdivisé en 520 unités narratives d'inégale longueur, mais invariablement présentées dans le cadre formel du *Hadîth* (*isnâd* + *matn*). Comme chaque unité est construite à l'aide des mêmes schémas sémiotiques, postule la même relation fiduciaire (contrat de foi qui conditionne la véridicité du récit) entre l'être et le paraître des personnages, des états, des événements mis en scène (au sens le plus littéraire que met en évidence justement l'analyse sémiotique), l'ensemble des récits fonctionnent comme une vaste composition narrative dont nous retiendrons les traits pertinents pour notre définition de la Raison islamique orthodoxe.

Les historiens soucieux d'inscrire à leur *vraie* place tous les événements, tous les personnages, tous les faits mentionnés par Ibn Ishâq, ont reconnu l'honnêteté de celui-ci, tout en soulignant l'évidente transfiguration que le récit fait subir à l'époque visée et, notamment, à l'acteur central. La critique la plus poussée dans ce sens vient d'être reprise par P. Crone qui note, à juste titre, que l'histoire de l'Islam primitif est irrémédiablement faussée par les conditions socio-politiques et culturelles dans lesquelles elle a été conçue, racontée, puis transcrite : les narrateurs-auteurs émergeaient, en effet, dans « la société de conquête » en tant qu'acteurs tendant à former le groupe des *'ulamâ'* : or, ceux-ci luttaient déjà pour accaparer l'autorité religieuse et l'exercer face aux

(23) Pour le commentaire de ce tableau, cf. Eléments d'analyse, in *Sémiotique et Bible* 1979, n° 16, pp. 1-7.

pouvoirs séculiers acquis et conservés par la force. Des nouveaux convertis introduisaient des intérêts idéologiques et symboliques variés et marginalisaient très vite – comme cela apparaît dans la *Sîra* – les matériaux et même le cadre structurel de la tradition tribale arabe. Les anecdotes atemporelles, les situations paradigmatiques reproductibles dans les conduites des croyants, les jugements et les maximes qui nourriront la sagesse éternelle des nations, l'emportent sur la connaissance historique objective, parce que, dans la perspective des *'ulamâ'*, il s'agit d'abord d'assurer les bases d'une autorité transcendante au nom de laquelle s'exprimera la Raison orthodoxe (24).

A cette conclusion de la lecture historico-critique de la *Sîra* et de la littérature historiographique développée dans son sillage, l'analyse sémiotique ajoute que, quand même on parviendrait à une certaine connaissance du passé visé par cette littérature, il reste que le discours de l'histoire en général – mais spécialement peut-être dans l'aire marquée par le phénomène du Livre révélé ou des Ecritures saintes – a eu partie liée avec le discours de la théologie jusqu'à la conquête difficile, récente et incomplète d'un territoire et de méthodes propres à l'histoire. Nous avons vu comment Châfi'î a partagé l'espace habité en une terre d'Islam et une terre d'infidélité, le temps de l'histoire en un *avant* privé de sens et un *après* où tout s'ordonne et prend sens à partir de la Vérité coranique et de l'enseignement de Muhammad. Tabarî commente la totalité du Coran à l'aide de récits composés sur le modèle de ceux de la *Sîra* (25). La littérature biographique et hérésiographique est commandée par les mêmes définitions, les mêmes partages de portée théologique. Le genre « annales » (*hawliyyât*) cite chronologiquement des événements discontinus, contingents, privés de signification tant qu'ils ne sont pas perçus dans le cadre de l'espace-temps théologique. Miskawayh et Ibn Khaldûn tentent d'introduire une rationalité positive; mais ils ne brisent nullement la structure cognitive mise en place grâce à une pratique normative de la langue, du droit, de l'historiographie et de la théologie (= *nahw - lugha - fiqh - akhbâr - âthâr - hadîth - ta'rîkh - kalâm* : sciences religieuses, traditionnelles où la raison orthodoxe s'affirme comme une raison constituée et constituante, produite et reproductive) (26).

Le discours théologique, de son côté, se déploie et impose sa nécessité et ses conclusions, dans les limites cognitives fixées par les récits des transmetteurs du Coran et du *Hadîth*. Le raisonnement théologique utilise premièrement les arguments d'autorité (*dalîl qat'î* = re-citation de versets ou de *hadîth*), secondairement des procédés logico-sémantiques, dialectiques, rhéto-

(24) Il va de soi que toute tradition de pensée se constitue, s'impose et se perpétue grâce à une raison orthodoxe assimilée et reproduite par les membres de la communauté. Le R majuscule réfère à la prédominance sociologique et politique des sunnites et non à une supériorité épistémologique ou transcendantale comme le voudraient les croyants. Aujourd'hui encore, on interprète couramment le « réveil de l'Islam » comme un juste retour sur la scène de l'histoire de la raison islamique d'essence divine. On lira une analyse historique de ces processus dans P. CRONE : *Slaves on horses*, Cambridge 1980.

(25) Cf. notre Lecture de la sourate XVIII, in *Annales, E.S.C.* 1980/3-4, pp. 418-36.

(26) Cf. notre *Humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, J. Vrin 1970, pp. 327-354; et « Nahnu wa-bnu Khaldûn », in *Actes du colloque Ibn Khaldûn*, Rabat 1981.

riques (27). Tout comme l'historien-traditionniste, le théologien ne prête pas attention à la manipulation subreptice qu'il effectue chaque fois qu'il re-cite un propos du Coran ou du Prophète : il faut y insister, car la Raison islamique – comme la Raison juive, chrétienne, marxiste, constituée en système de postulats et de procédures pour exprimer et maintenir l'Orthodoxie – s'est donné des facilités qui la disqualifient en tant que raison critique.

Une première manipulation aux conséquences structurelles et épistémologiques que l'on commence seulement à considérer en anthropologie et en linguistique, consiste à passer du propos oral au *texte* écrit. C'est ce que l'on a fait très tôt pour le Coran; c'est ce qu'ont fait les éditeurs de la *Sîra* comme Ibn Hichâm (m. 213 ou 218/ 828 ou 833). La pratique s'est généralisée plus rapidement après l'introduction de la fabrication du papier (fin du IIe/ VIIIe s). En relation avec les besoins administratifs et idéologiques de l'Etat abbâside, on passe de la raison – un mode d'articulation des raisons – propre à la tradition orale, à ce que l'on a décrit sous le nom de « raison graphique » (28). Le passage traduit une modification profonde de la configuration des sociétés traditionnelles, du rapport des forces entre les catégories sociales, du jeu de ces rapports avec l'émergence des clercs d'une part, d'une bourgeoisie commerçante d'autre part. On ne peut, cependant, situer la Raison islamique orthodoxe entièrement du côté de la « raison graphique », étatique, cléricale et bourgeoise; nous verrons qu'elle a toujours traversé les frontières sociales, politiques et anthropologiques parce qu'elle n'a jamais cessé, en fait, de se nourrir de la sève populaire et même de s'y enraciner aussi.

La seconde manipulation consiste à postuler une continuité structurelle et une homogénéité sémantique entre l'espace-temps *initial* du propos (= situation de discours où a été énoncé, pour la première fois, le verset ou le *hadîth*) et les espaces-temps variés où les mêmes propos devenus textes (*nuçûç*) sont re-cités. Ici encore, on passe, sans s'interroger sur les conditions de possibilité, de propos jaillis d'une expérience intérieure irréductible (celle du Prophète), ou accompagnant une action collective (le Prophète et ses partisans) à des contenus mémorisés ou consignés graphiquement pour être *projetés* sur des expériences et des actions dont la genèse, la configuraion et la portée sont nécessairement changeantes. Il est vrai que par leur forme linguistique initiale, les propos devenus textes ou contenus mémorisés, se prêtent à toutes le opérations de projection et d'universalisation : il s'agit, comme nous l'avons montré ailleurs, d'un langage de structure mythique.

Mais ici l'analyste doit s'interroger sur la légitimité et les conséquences possibles de sa propre intervention : la continuité et l'homogénéité postulées par toutes les traditions vivantes, définissent, en fait, une organisation et une pratique (au sens défini par P. Bourdieu et que nous reprendrons plus loin) de la conscience mythique produite par et reproduisant un système donné de

(27) Cf. G. VAJDA, « Les règles de la controverse dialectique », in *Revue des Etudes Juives*, 1963/1.

(28) J. GOODY, *La raison graphique*, trad. et présentation de J. Bazin et A. Bensa. Ed. Minuit, 1979.

valeurs socio-culturelles. La mise à distance analytique et critique d'une telle conscience liée à un tel système, ne peut être réalisée que par une raison qui sépare ce qui était perçu et vécu comme indivis : mythe et histoire, foi et connaissance expérimentale, représentation et réel vrai, perception analogique et discrimination positive, etc... Deux stratégies de la raison engendrant deux structures cognitives irréductibles, exclusives l'une de l'autre au niveau de la pratique, comme à celui des dispositions (ce que Bourdieu décrit sous le nom d'habitus) psychologiques et corporelles de la personne. L'opposition a été vécue sous forme de tensions idéologiques ou de guerres entre secteurs différenciés d'un même espace socio-politique, ou entre sociétés séparées par des rythmes très inégaux d'évolution historique (cf. le débat en cours entre l'Iran et l'Occident, la tradition et la modernité, la connaissance spirituelle et la connaissance positiviste, etc...).

On se demandera s'il est possible, aujourd'hui, de dépasser le diagnostic, la description, la classification et l'aveu d'impuissance de la raison critique. Il nous faut auparavant situer la R.I.C. par rapport aux raisons concurrentes.

I-5) Les raisons concurrentes.

Parmi les questions disputées entre les nombreuses écoles de pensée en Islam, figurent en premier lieu celles de la nature du *'aql* (= intellect, intelligence, raison) et de sa place dans l'échelle noologique. L. Massignon a dressé un tableau purement taxinomique de douze principales définitions depuis l'usage courant qui voit dans le *'aql* « le bon sens, *hilm,* en germe chez les petits enfants, manquant aux irresponsables, fous et idiots » jusqu'aux *ichrâqiyyûn*(29), en passant par les écoles juridiques, les ach'arites, les mu'tazilites, les *falâsifa*... (30). Au point de vue des précellences, le même auteur énumère les couples suivants : 'aql > *char'(sam', 'ilm); wujûb al-fikr (fahç istidlâl, i'tibâr) qabl as-sam'; 'ilm naẓarî > 'ilm ḍarûrî; fikr > dhikr; ri'âyat al-açlah li-l-'aql; 'ilm > ma'rifa; ma'rifa kasbiyya aw ḍarûriyya; ma'rifa wâjiba (ibid.).* A chaque position doctrinale correspondent des noms d'écoles. On se trouve ainsi devant un grand éparpillement d'opinions qui suggèrent un climat d'effervescence spéculative et de fiévreuse recherche avant le IVe/Xe siècle. C'est ce qu'a bien perçu et décrit al-Ach'arî dans ses *Maqâlât al-islâmiyîn* dont la composition se situerait vers 300/912. « Les musulmans, écrit l'auteur, se sont divisés en dix groupes : les chî'ites, les khârijites, les murji'ites, les mu'tazilites, les jahmites, les ḍirâriya, les husayniya, les bakriya, les gens du peuple, les gens du *hadîth* et les kullâbiya... » (31). On voit que la nomenclature des écoles, des groupements, des opinions s'est imposée comme un cadre sacré d'exposition aux historiens les plus récents. H. Laoust a exploité la méthode de manière exhaustive dans *Les*

(29) *Ichrâqiyyûn :* voir *Encyclopédie de l'Islam,* sub verbo.
(30) L. Massignon, *op. cit.,* III, pp. 68-71.
(31) *Maqâlât,* éd. Ritter, p. 5.

schismes dans l'Islam(32) : les doctrines et les auteurs y sont brièvement présentés dans une chronologie politique précise; mais la notion de raison islamique est diluée dans une poussière d'idées, de personnages et d'événements. Les oppositions de surface, seules mises en évidence, dissimulent les traits profonds – au sens sémiotique – d'un même espace mental. Or, il importe moins de répertorier des positions le plus souvent contingentes et privées de leur contexte réel, que de différencier, dans l'exercice de la raison en islam, la visée proprement cognitive des usages idéologiques, apologétiques, dialectiques, subjectifs...

Le cas d'al-Ach'arî peut nous servir à définir les conditions de cette discrimination. En effet, ses trois principaux ouvrages (33) illustrent clairement :

a) une conception de l'*ikhtilâf*;

b) un fonctionnement de ce qui va s'imposer après lui comme la Raison islamique orthodoxe (la majuscule sert à exprimer le point de vue des tenants de cette Raison);

c) les enjeux immédiats et ultimes de la raison en islam.

I-5-1) Le titre même du premier grand ouvrage : « *Les opinions de ceux qui professent l'Islam et les divergences de ceux qui pratiquent la prière* », atteste la constitution, à la fin du IIIe/IXe s., d'un espace mental *islamique* caractérisé par une profession de foi et la pratique de la prière rituelle. La profession de foi minimale qui permet d'accéder au statut d'interlocuteur dans les controverses sur les divergences (*ikhtilâf*), correspond au contrat fiduciaire défini ci-dessus à l'aide des dix propositions énoncées par Châfi'î. Nous avons noté déjà que ces propositions fonctionnent comme l'axiomatique de la raison en Islam : en transgresser une seule, c'est sortir de la sphère des *islâmiyîn* (adeptes de l'Islam). L'*ikhtilâf* – ou ce que j'appelle les raisons concurrentes pour maintenir leur *égale* prétention à la *véri*-dicité à l'intérieur de l'axiomatique – correspond à des stratégies et à des instruments différents de la *même* raison mobilisée par la *même* thématique, visant les *mêmes* fins. Je ne reviendrai pas ici sur les longues analyses que j'ai déjà consacrées à ces questions à l'aide des exemples de Miskawayh, Tawhîdî et Abûl-Hasan al-'Âmirî (34). Il est vrai que la répétition s'impose lorsqu'une méthodologie et une problématique laissent indifférents les spécialistes attachés à la reproduction exacte des procédures et des schèmes de la connaissance « qui ont déjà fait leurs preuves ». On constate ainsi que malgré les évolutions récentes, la plupart des historiens de la pensée islamique n'aperçoivent pas la valeur opératoire du concept d'épistémè tant

(32) H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1977.
(33) Cf. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al- Ach'arî*, Beyrouth 1965, pp. 48-58.
(34) Cf. *Humanisme arabe*, *op. cit.*; et *Essais sur la pensée islamique*, Maisonneuve-Larose, 1977.

pour une histoire élargie des sociétés et de leurs cultures que pour une évaluation épistémologique de celles-ci (35).

Rappelons donc au moins la thématique commune aux protagonistes des *Maqâlât al-islâmiyyîn.* L'auteur a en vue la réfutation des mu'tazilites qu'il vient de quitter et la défense des *Ahl as-sunna wal-jamâ'a* – la Communauté promise au Salut, seule détentrice de la Raison orthodoxe – dans la ligne châfi'ite et hanbalite. On retrouve donc les thèmes devenus communs aux théologiens et aux philosophes, mais ordonnés sous les cinq principes ou lieux (*topoi*) qui constituent le système mu'tazilite. On pourra reprendre ici encore un tableau disparate, mais commode dressé par L. Massignon; on supposera connus les commentaires donnés par celui-ci et l'on s'en tiendra aux observations suivantes (Voir tableau de concordance) :

A) Les thèmes ou lieux de la recherche délimitent un espace mental commun à toute la pensée de tradition gréco-monothéiste. Ils se répartissent sous les disciplines léguées par la Grèce classique et hellénistique : ontologie, théologie, physique, métaphysique, psychologie, logique, éthique, politique. La classification de ces disciplines varie avec les époques et les milieux culturels; elle traduit des accentuations différentes soit d'un regard de l'esprit (Dieu vivant, parlant, créateur; ou Premier moteur; ou Premier être dont émanent tous les autres : le cadre demeure métaphysique, idéationniste), soit d'un outil de la raison (logique déductive, catégorielle, conceptuelle; analogie; métaphore et symbole; contraintes logico-sémantiques de la langue : cf. la théorie du *bayân* de Châfi'î et des *Uçûlî*; effusions de l'imaginaire gnostique et mystique; irruptions de capital symbolique (cf. P.Bourdieu, *infra*) dans les formations discursives de la raison graphique. On n'oubliera pas que dans ces accentuations, interviennent aussi des facteurs sociaux et politiques : le succès ou l'échec, la demande ou la persécution d'un courant de pensée ne dépendant pas seulement de la validité intrinsèque d'une discipline, d'une doctrine et des procédés intellectuels mis en œuvre; le hanbalisme, persécuté sous Ma'mûn, est devenu une des expressions les plus orthodoxes de l'Islam. C'est pourquoi j'insiste sur la *contingence,* ou, si l'on veut, l'historicité radicale des modalités d'exercice de la raison en Islam : s'appuyant sur la Raison orthodoxe, chaque école musulmane a refusé d'appliquer cette historicité à son propre cas pour mieux enfermer les autres dans l'éphémère, la singularité, l'aberration.

B) Les lieux énumérés signalent les curiosités par un type de raison (ici théologico-philosophique), mais aussi les lieux qui, de ce fait, sont marginalisés ou rejetés dans l'impensable : autrement dit, la raison qu'al-Ach'arî et ses disciples vont constituer (elle devient constituante pour les croyants à mesure qu'elle est constituée, c'est-à-dire habilitée à certaines fonctions,protégée des

(35) Je veux dire que l'important débat sur les différences de méthode et de contenu entre l'histoire des idées et l'histoire des systèmes de pensée n'a, à ma connaissance, jamais été ouvert parmi les islamisants. Pourtant, il ne s'agit pas seulement d'un débat théorique intéressant en soi; mais, comme je l'ai souvent noté, il y a urgence à intégrer dans la recherche, les interrogations, les difficultés, les demandes *actuelles* des sociétés musulmanes. Il est établi que l'histoire des idées conforte les constructions idéologiques et leurs fonctions plus qu'elle ne les met en perspective critique.

TABLEAU DE CONCORDANCE
entre les principes du Kalâm et les emprunts philosophiques faits aux Imâmites et hellénisants avant le IVe siècle de l'hégire (1)

Principes	Kalâm	Philosophes
L'être	*qadîm, hadath*	wâjib, mumkin.
Les corps	Σ *jawhar fard*	ta'yîn (mâdda + sûra).
Les substances.........	mâ laysa fî mahall	*mâ laysa fî mawdû' (hulûl al-mujarradât).*
Les sensations	subjectives	*mizâj al-ajsâm* (2) (harakât).
Les idées	mubâshara subjective ...	*tawlîd,* husûl al-sûra (*tûl* + *'ard).*
L'infini...............	le discontinu – pas d'accident	tanâsukh, tasalsul (3), ishrâq – le continu (4).
Les ensembles	*nafy al-maqâdir, akwâr, aflâk, tabâ'i', maqûlât, ashkhâs.*	ithbât al-maqâdîr.
La personne humaine ...	*haykal* factice (nafy al-hayât) (5)	*rûh,* respiration matérielle.
Le sens interne	'aql = (sixième sens) seulement	*'aql, et cinq sens internes* (6).
La cosmogonie	tajwîz, *mahabba*	'adl, *'inâya azalîya.*
L'obligation légale......	*fard, harâm*	wâjib, mahzûr (lil-'aql).
La prophétie	*ta'dîb, ta'nîb al-anbiyâ* ..	tasfîya, isti'dâd lil-mu'jiza.
L'imâm...............	*un croyant valide*.......	afdal, ma'sûm.
La résurrection	*hashr lismânî*..........	*miâd rûhânî.*

(1) Les principes adoptés par Hallâj sont *en italiques*. – (2) Adopté par Jahm, les Ibâdites, Hishâm, Nazzâm, Ibn Kaysân, les zâhirites (*farq.*, 114). – (3) Ibn Sînâ admet l'infini virtuel (voir ses arguments contre l'atomisme, ap. Jurjânî, *l.c., supra*). – (4) Admis par Hishâm et Nazzâm. – (5) Ithbât al-hayât, selon les Ibâdites. – (6) [Ces cinq sens internes sont :] 1° *hiss mushtarik* (réunit toutes les impressions); 2° *khayâl* (travaille sur sensations : connaissance espèces sensibles); 3° *wâhima* (perception des significations particulières : [raison] appréciative, estimative); 4° *hâfiza* (mémoire sensitive); 5° *mutakhayyila* (raison intellective) = *mutasarrifa* (compose et dissocie). En thomisme [il n'y en a que] quatre : 1°, 2°, 3° et 4°.

innovations) sera liée à un système de croyances-connaissances et de *non* croyances-connaissances. La définition négative devient plus importante que la définition positive (seule retenue par les historiens) lorsqu'on considère la puissance de sacralisation et de transcendantalisation de la raison ainsi constituée, dans l'histoire des sociétés du Livre en général.

Le cadre polémique et idéologique dans lequel ont été discutés la plupart des thèmes, est reflété par les solutions formellement opposées du *kalâm* et de la *falsafa*. L'un des mérites d'al-Ach'arî (et, sans doute, l'une des raisons de son succès) est d'avoir esquissé des dépassements possibles sur des points comme le Coran créé/incréé, les actes humains librement choisis ou contraints, les attributs niés ou affirmés... Ni lui, ni ses disciples et encore moins ses défenseurs conformistes, ne semblent avoir perçu tout ce que la créativité de

leur pensée doit à l'ampleur et à l'audace des problèmes posés par leurs adversaires. Ce rôle positif de toutes les raisons concurrentes n'a pas été assez souligné pour mettre en valeur la notion d'une raison islamique plurielle et dialectique. Celle-ci correspond à une réalité sociologique, historique et même géographique puisque c'est en Iran-Irak-Syrie que se sont affirmées toutes les raisons concurrentes entre le Ier-Ve/VIIe-XIe siècles. Il est significatif que l'Occident musulman très tôt soumis à la seule version mâlikite de la raison islamique, ait été peu touché par les tensions éducatives vécues en Proche-Orient; et il est non moins remarquable que la réémergence de l'Iran à partir du Ve/XIe s. et la politique sunnite des Seljoukides aient favorisé le clivage chî'ite/sunnite et le développement de scolastiques séparées (36).

C) Bien que succinct, le tableau montre comment plusieurs écoles peuvent adopter la même solution; les frontièrs ne sont ni nettes, ni définitives. On peut en avoir une idée plus précise en étudiant l'œuvre du penseur iranien tardif Mollâ Sadrâ Chîrâzî : Fazlur Rahmân a bien montré que la raison islamique retrouve son dynamisme créateur lorsqu'elle ouvre un dialogue avec *tous* ses représentants qualifiés (37).

Cette donnée impose une méthode et une problématique à l'historien : il faut non seulement reconstituer par l'analyse la dialectique initiale qui a produit les formes et les contenus des raisons concurrentes, mais montrer, dans chaque cas, par une enquête négative, le refoulé, le censuré, l'oublié. Un brillant exemple de ce travail vient d'être donné par J. Van Ess à propos d'Ibn ar-Râwandî, le réprouvé (38); il est nécessaire de généraliser la procédure à toute la Raison orthodoxe depuis le IVe/ Xe s. jusqu'à nos jours.

D) Le fameux *hadîth* qui voit dans l'*ikhtilâf* une « miséricorde pour la Communauté », exprime à sa manière l'utilité des divergences sur les modalités d'actualisation de thèmes qui structurent solidement le psychisme collectif. L'incorporation de la prophétie, de l'*imâm*, de l'âme, de la résurrection (eschatologie) dans la thématique de toutes les écoles, signale l'horizon spécifique de la raison théologique avant son éclatement dans le contexte de la révolution scientifique moderne. Dire que c'est l'âme spirituelle seule ou toute la personne physique qui connaîtra la résurrection, que l'âme raisonnable est une création de Dieu ou une émanation de l'Intellect premier, que la Parole de Dieu est créée dans les sons et les mots par lesquels elle nous est communiquée, ou incréée même dans ces sons et ces mots, ou encore que seule est incréée la parole intérieure (*kalâm nafsî*) manifestée dans les expressions..., défendre une solu-

(36) Je présente ici une ligne de recherche pour les historiens et les sociologues et non une explication déjà acquise. On ne peut signaler aucun travail poussé sur l'analyse comparée des conditions socio-culturelles, linguistiques et politiques d'exercice de la raison en Proche-Orient et en Occident musulman durant la période scolastique (après le Ve/XIe s.). Pour la période classique, la comparaison a porté sur quelques œuvres, ou des écoles isolées dans le sens de l'histoire des idées : cf. mon étude « Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman », in Actes du IIe Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale, I et II, Alger,1976-77, pp. 119-155.

(37) FAZLUR-RAHMÂN, *The philosophy of Mulla Sadrâ*, New York, 1975.

(38) Cours donné au Collège de France en décembre 1979.

tion ou une autre peut être considéré comme autant de points de vue enrichissants sur des thèmes inépuisables et également revendiqués par tous.

E) Comment expliquer alors les condamnations, les anathèmes, les guerres, les séparations irrémédiables jusqu'à nos jours ? On ne peut répondre à cette question en s'en tenant à la confrontation des seules doctrines explicitées par les docteurs; il est nécessaire de considérer la genèse et les fonctions de chaque système de croyances-connaissances et de non croyances-connaissances en relation avec les intérêts idéologiques et symboliques du groupe qui l'a produit. Nous voulons surtout suggérer ici que l'historien de la pensée islamique doit *penser* « la part « idéelle » du réel et le problème du fondement de la dominance » (39) pour libérer la recherche des schémas idéaliste ou matérialiste.

Deux principaux facteurs de variations sont à scruter dans tous les cas : la productivité idéologique et symbolique du *corpus commun* à tous les groupes en compétition; le poids des structures et des fonctions ou mieux, le jeu en devenir des figures de la dominance dans les sociétés touchées par le corpus islamique.

Explicitons brièvement ces notions importantes.

On entend par *corpus commun* à tous les groupes en compétition les textes, les rites, les croyances qui permettent de parler, comme al-Ach'arî, des « *islâmiyîn* ». Au IVe/Xe s., le consensus est réalisé – après bien des contestations – sur la forme et le contenu du corpus coranique auquel vient de s'ajouter le corpus des traditions prophétiques élaboré par Bukhârî et Muslim pour les sunnites, Kulaynî pour les chî'ites. A ce niveau idéel, la raison islamique fixe le même horizon religieux (ou symbolique), utilise les mêmes procédés de transmission et d'exploitation des textes (40), mais produit des significations adaptées aux intérêts immédiats de chaque groupe en lutte pour sa survie, ou sa suprématie; les significations ainsi produites sont mémorisées par les membres du groupe en relation avec le jeu particulier des figures de la dominance qui règlent l'existence de la société globale. Les frontières de celle-ci varient elles-mêmes avec l'extension effective d'un pouvoir central. Depuis l'intervention du fait islamique, les figures de la dominance en compétition sont : 1) les systèmes de parenté en vigueur dans les sociétés lignagères avant l'Islam; 2) l'Etat-Cité qui impose des hiérarchies fonctionnelles entre musulmans/non musulmans, libres/esclaves, hommes/femmes, citadins/ruraux/pasteurs...; 3) l'Etat-*Umma* utopique qui cherche à transgresser les frontières généalogiques, parentales, sociales, économiques, ethniques, mais ne dispose ni d'instruments conceptuels, ni de cadres culturels, ni de techniques d'encadrement adéquats.

Les sources ne permettent malheureusement pas de connaître avec une précision suffisante les caractéristiques écologiques, structurelles, fonctionnel-

(39) M. GODELIER, « La part « idéelle » du réel et le problème du fondement de la dominance des structures non économiques », in *L'Arc* n° 72 (consacré à G. Duby), pp. 49-56.

(40) Comme je l'ai montré dans « Pour un remembrement de la conscience islamique », in *Mélanges H. Corbin*, Téhéran, 1977, pp. 191-215.

les du ou des groupes qui s'expriment dans chaque école ou secte répertoriée dans la littérature hérésiographique. P. Crone note, par exemple, que les *Abnâ ad-dawla*, Khurâsâniens qui avaient pris part au lancement de l'Etat abbâside, oublient leurs origines persanes et deviennent des animateurs du courant hanbalite; de même, M. Watt croit pouvoir rattacher les premières manifestations de l'idéologie imâmite aux tribus yéménites, tandis que le mouvement kharéjite correspondrait à la poussée des tribus du nord de l'Arabie; de son côté, Roy P. Mottahedeh met en évidence la transcription en langage éthique et religieux des transformations sociales et économiques qu'a entraînées le pouvoir décentralisateur des Bûyides (41). Malgré leur fragilité, ces tentatives de déchiffrement de la réalité sociale-historique ont le mérite de montrer que la productivité du corpus commun sollicité par les croyants (= agents sociaux) est fonction de l'intensité des changements qui affectent les catégories *(tabaqât, açnâf)*, les groupes *(qabîla, qawn, 'achîra)*, l'Etat-Cité et, à travers eux, la représentation de l'Etat-*Umma*. La raison islamique articule tous ces devenirs dans les discours variés produits ou reproduits par les écoles et les sectes.

I-5-2) Parmi ces articulations, celle de la Raison orthodoxe s'impose progressivement comme la plus vraie, c'est-à-dire celle qui explicite adéquatement et fidèlement tous les enseignements consignés dans le corpus. A cette prétention théologique s'oppose, comme on vient de le voir, l'enquête historique, sociologique et linguistique. La Raison orthodoxe ne reconnaît ni la possibilité pour les raisons concurrentes d'atteindre la même validité que la sienne, ni l'identité du cadre et des procédés utilisés par une raison historiquement et culturellement définie, ni la contingence et la stratégie dogmatique de son propre fonctionnement, ni la faiblesse théorique de ses constructions. On vérifieras ces traits dans un récit très représentatif du contexte épistémique où se sont affirmées toutes les raisons orthodoxes.

Ibn'Asâkir (m. 571/1176), zélé défenseur du sunnisme dans sa version ach'arite, rapporte ce rêve fait par al-Ach'arî :

« Le motif qui m'a détourné des mu'tazilites, m'a conduit à réfléchir sur leurs preuves et à exposer leur corruption, disait le chaykh Abû-l-Hasan al-Ach'arî, est le suivant : j'ai eu pendant mon sommeil, au début du mois de ramadhân, une vision du Prophète. Il me dit : « Abû-l-Hasan, as-tu pris en note le *hadîth ?* » – Je répondis : « Oui, bien sûr, ô envoyé de Dieu » – Il me dit : « Alors qu'est-ce qui t'empêche de professer la doctrine ? » – Je répondis : « Ce sont des arguments intellectuels qui m'en ont empêché; j'ai alors soumis le *hadîth* à l'interprétation *(ta'wîl)* ». – Il me dit : « Et pour toi n'y a-t-il pas d'arguments rationnels pour établir que Dieu sera vu dans l'au-delà ? » – Je répondis : « Si, il y en a, envoyé de Dieu, mais ce ne sont que des arguments douteux ». – Il me dit : « Médite sur ces arguments, réfléchis à fond sur eux car ce ne sont pas des arguments douteux mais bien des preuves... ». « Lorsque je m'éveillai, je fus pris d'une grande crainte et je me mis à méditer avec persévérance les paroles du Prophète. C'est alors que je trouvai les choses comme il l'avait dit : les arguments en faveur de la vision de Dieu se renforcèrent dans mon cœur, tandis que les arguments contre perdaient de leur force (42).

(41) Roy P. MOTTAHEDEH, *Loyalty and Leadership in an early islamic society*, Princeton University Press 1980; W.M. WATT, *Islamic political thought*. Edinburgh, 1968, pp. 44 et 56; P. CRONE, *Slaves, op. cit.*, p. 70.

(42) Cité par M. ALLARD, *op. cit.*, p. 248.

C'est restreindre considérablement la portée de ce récit que de s'en servir uniquement pour justifier la position d'al-Ach'arî sur le problème de la vision de Dieu; il sert de *cadre* spirituel et théologique à la fameuse conversion du maître de la Raison orthodoxe qui énoncera désormais, en tout temps et en tout lieu, l'Islam vrai pour « la communauté promise au Salut » *(al-firqa-n-nâjiya).* La conversion est sacralisée et même transcendantalisée par l'intervention directe du prophète « au début du mois de ramadhan ». Le Prophète apparaît pendant le sommeil d'al-Ach'arî, quand l'exercice des facultés critiques est suspendu : c'est-à-dire dans les conditions idéales de réceptivité aux instructions de l'envoyé de Dieu. Celui-ci devient théologien; il utilise un vocabulaire inusité par lui de son vivant, mais familier au milieu rationaliste où intervient al-Ach'arî. Les adversaires mu'tazilites sont disqualifiés non par la supériorité intellectuelle d'*un* théologien aisément récusable, mais par l'autorité indiscutable du Prophète; d'une façon générale, les arguments – l'activité discursive – sont « douteux »; ils ne deviennent probants que s'ils prennent force « dans le cœur », organe de l'intériorisation des enseignements révélés. La méditation est recommandée car elle est un processus lent d'intégration des arguments transformés en preuves, c'est-à-dire imposés par l'autorité des textes sacrés.

On voit comment un récit-cadre peut faire passer sous une forme simple, accessible à tous les « cœurs », une théologie plus substantielle et plus efficace que celle des sommes les plus élaborées. La popularisation des principaux schèmes théologiques est assurée par cette voie littéraire écrite et orale. Contrairement au rationalisme technique des mu'tazilites et des *falâsifa*, celui des juristes-théologiens a nourri et s'est nourri des traditions populaires grâce au double relais de la *charî'a* et des récits. C'est ce qui explique la suprématie sociologique – généralement confondue avec la supériorité épistémologique – de la Raison orthodoxe : parce qu'elle a sélectionné les éléments constitutifs de la tradition islamique vivante tout en se laissant fléchir dans le sens des pesanteurs locales (cf. en droit, croyances, mythes, rites), elle étend aujourd'hui encore son efficacité et ses modes de fonctionnement, des élites les plus cultivées aux couches populaires restées fidèles à la seule tradition orale.

1-5-3) L'on comprend, dès lors, pourquoi il est malaisé de cerner tous les enjeux immédiats et ultimes d'une telle Raison. Comment discerner chez al-Ach'arî ou d'autres grands penseurs, la part des brouilles personnelles, des ambitions passagères, des solidarités obligées (famille, clan, école, parti, ethnie) et celle de l'exigence intellectuelle, de l'élan religieux, de la curiosité scientifique, de l'inquiétude métaphysique ?

Il est certain que les conditions d'exercice de toute pensée dans les sociétés musulmanes traditionnelles ont toujours fait prévaloir des enjeux immédiats : les nécessités de la polémique – autodéfense ou contestation –, l'impératif de la reproduction exacte des enseignements du maître, les commandes précises des mécènes, la soumission volontaire ou inconsciente à l'idéologie dominante ont restreint l'audace inventive et l'efficacité critique des chercheurs. L'exercice de ces contraintes se retrouve, certes, dans toutes les sociétés; la particularité de la pensée islamique tient aux longs siècles de ralentisse-

ment de la dialectique sociale, donc de reproduction et d'oubli des œuvres de la période de mobilité et d'effervescence idéologique. L'une des conséquences négatives de cette évolution historique – inverse de celle de la pensée en Occident – est qu'aujourd'hui, plus peut-être que dans la période classique, on recouvre d'un voile islamique les enjeux immédiats de l'histoire profane : la Raison orthodoxe définit les vrais croyants et les corrupteurs sur la terre, la révolution islamique et les régimes sataniques avec l'autorité irrécusable du « Verset de Dieu » (= Ayatullah). Le cas iranien ne fait que systématiser à l'extrême une tendance présente dans toute l'activité de la raison islamique. Les enjeux profanes ont commencé par être sublimés dans le discours coranique chargé de transcendance; le Coran transmue de façon exceptionnelle – inadéquatement décrite sous le nom d'*i'jâz* – le profane en sacré, le temporel en spirituel, l'économique en éthique, l'environnement physique en univers de signes-symboles. Derrière ou à travers le référent le plus immédiat, le plus concret, l'auditeur-lecteur du Coran est invité à découvrir, à expérimenter le Signifié ultime. C'est ainsi que les enjeux les plus contingents ont été donnés à vivre et à comprendre comme des enjeux ontologiques, eschatologiques, divins. Lorsqu'on se battait, s'excommuniait, se persécutait sur le statut de l'acte humain, les attributs de Dieu, le Coran créé ou incréé, la causalité, le monde créé ou éternel..., on ne percevait pour objet que l'Unicité, la Justice, la Volonté, la Présence réelle... de Dieu.

Tout occupés à assurer leur propre triomphe en tant qu'autorités religieuses, les protagonistes ach'arites, mu'tazilites, imâmites surenchérissent les uns sur les autres dans la défense des droits de Dieu; ils perdent de vue le fait – ou du moins n'en parlent pas – qu'en imposant leur autorité, ils se mettent en position de renforcer leur pouvoir politique; ils ne s'inquiètent pas davantage des conséquences pour l'homme de leur acharnement à sauvegarder par toutes les finesses, les contorsions, les sauts du raisonnement telle représentation de Dieu. Il est vrai que dans la perspective de la Raison orthodoxe, la vérité *sur* Dieu rapproche de la Vérité *de* Dieu et ne peut donc avoir que des conséquences bonnes et irrécusables pour l'homme.

On a remarqué que dans la discussion sur le statut de l'acte humain, al-Ach'arî répète jusqu'à l'écœurement les expressions *'alâ haqîqatihi, 'alâ-l-haqîqa, fî-l-haqîqa (Luma'* § 85-90 (43). L'analyse linguistique de ce passage caractéristique montre que la réalité ultime visée est celle de Dieu *manifesté dans le discours coranique;* ceux qui accèdent et défendent *ce* Dieu sont nommés *Ahl al-Haqq.* On sait qu'en rhétorique *haqîqa* (sens propre) s'oppose à *majâz* (métaphore); or si celle-ci a été très étudiée en tant qu'instrument littéraire d'enrichissement et d'embellissement de l'expression dans le Coran (cf. la littérature sur l'*i'jâz),* elle n'a jamais été abordée dans sa dimension épistémologique en tant que lieu et moyen de toutes les transmutations poétiques, religieuses, idéologiques du réel. On mesure ainsi l'immense impensé que désigne une théologie enfermée dans l'exploitation d'un discours dont elle ne

(43) D. Gimaret, *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane,* Thèse Paris III, 1979, p. 86.

peut percevoir ni l'historicité, ni l'immanence linguistique (44), ni le fonctionnement sémiotique. Cet impensé a été soigneusement maintenu, voire aggravé par la Raison orthodoxe privée des adversaires de l'époque classique et réduite soit au monologue redondant des *zâwiya* dans les phases paisibles de la vie sociale, soit aux appels véhéments au *jihâd* devant la menace extérieure. On ne peut dire, cependant, que l'enjeu ultime de cette Raison ait été perdu : le sens de l'Absolu de Dieu tel qu'il est défini dans la sourate *al-ikhlâç* (= le culte pur), n'a jamais cessé de hanter toute la conscience islamique. La religion continue de remplir ses multiples fonctions de symbolisation de l'existence humaine, de protestation sociale, de justification des ordres établis, de légitimation des pouvoirs en place, d'aliénation collective, selon les contextes historiques et culturels. Il est fait appel dans tous les cas, à des arguments et à des discours élaborés par la R.I.C. Celle-ci élargit son audience au-delà de la sphère influente mais réduite des *'ulamâ;* à mesure qu'elle répond à des demandes psycho-sociales et idéologiques changeantes, elle s'impose comme l'instance suprême de l'autorité à des cadres sociaux de plus en plus étendus.

On évoquera brièvement ce processus historique et sociologique.

II. – ISLAM(S), RAISON ORTHODOXE ET SENS PRATIQUE

Nous avons surtout présenté jusqu'ici la face théorique de la raison islamique tout en indiquant, chemin faisant, la portée idéologique et les limites sociologiques des principales élaborations. Il convient de compléter l'analyse en considérant la face pratique, c'est-à-dire les utilisations effectives de cette raison en fonction des groupes sociaux et de leurs niveaux ou types de culture. On pratiquera pour cela la méthode régressive-progressive en revenant à la phase coranique pour élargir la problématique aux dimensions d'une ethno-sociologie de la raison islamique.

On n'a pas assez souligné le caractère polémique du discours coranique : c'est que toute l'action historique du Prophète a visé à disqualifier le capital symbolique (45) de la *Jâhiliyya* pour y substituer celui de l'Islam. Tel qu'il apparaît dans le Coran, le concept de *Jâhiliyya* équivaut – au moins dans ses fonctions idéologiques – à ceux de *mentalité primitive*, de *société archaïque, société sans écriture, pensée sauvage* utilisés par les ethnographes et ethnologues modernes. C'est pour rompre avec les contenus récurrents de l'opposition culture savante/cultures populaires, société domestiquée, policée/sociétés archaïques, etc... que P. Bourdieu tente d'imposer une nouvelle attitude de la raison théorique pour une compréhension transidéologique des *pratiques* dans *tous* les types de sociétés. Le concept de *sens pratique* renvoie à deux plans

(44) Contrairement aux théologiens qui succombent aux postulats transcendantalisants dans leur approche du langage, les grammairiens arabes ont nettement perçu l'immanence linguistique comme l'ont montré les travaux récents de G. Bohas, A. Roman, D. Cohen, P. Larcher, etc...

(45) Concept excellemment travaillé par P. BOURDIEU dans *Le sens pratique*, éd. Minuit, 1980, pp. 191 sv.

inséparables de signification et d'action que l'analyste doit, chemin faisant, objectiver pour dépasser à la fois le subjectivisme phénoménologique et l'objectivisme structuraliste : il y a d'une part, les effets sociaux de tout discours savant qui progresse en posant ses propres rails, construit ses objets scientifiques en prélevant, découpant, sélectionnant dans la pratique des agents observés ; il y a d'autre part, la pratique réelle des agents mûs par la logique de la pratique, c'est-à-dire « non des règles conscientes et constantes, mais des schèmes pratiques, opaques à eux-mêmes, sujets à varier selon la logique de la situation, le point de vue, presque toujours partiel, qu'elle impose, etc. (46).

En contexte socio-culturel islamique, le premier obstacle épistémologique à franchir est le transcendantalisme théologique relayé ou utilisé par les nationalismes modernes. La compétition ouverte par le Coran entre « la Lumière de l'Islam » et « les Ténèbres de la *Jâhiliyya* » n'a jamais cessé de se développer, en effet, avec l'Etat califal, puis les divers pouvoirs locaux et même les chefs de confréries, ou marabouts. L'opposition énoncée par Dieu – donc transcendante – entre les *peuples du Livre (ahl al-kitâb)* guidés, éclairés sur la Voie du Salut, et « les *umiyyûn* qui ne connaissent point le Livre, mais se perdent en vains souhaits et en conjectures » (47) est systématisée, on l'a vu, par les juristes théologiens en un code strict de définitions, de qualifications, de divisions. La règle épistémologique qu'on vient de rappeler au sujet des effets sociaux de tout discours savant, oblige à examiner ici une difficulté théorique centrale habituellement inaperçue ou contournée par les islamisants : comment déchiffrer *adéquatement* les opérations rhétoriques, poétiques, sémiotiques par lesquelles le Coran substitue un nouveau capital symbolique à celui de la *Jâhiliyya ?* De l'interprétation de ces opérations initiales dépendent, en effet, toutes les enquêtes ultérieures sur les sociétés où la raison islamique a répercuté ses propres exégèses. Déchiffrer adéquatement veut dire : a) prendre en compte tous les enjeux initiaux – symboliques et matériels – visés par le locuteur-agent destinateur (Dieu Lui-même selon les croyants, Muhammad pour l'historien critique), par les adjuvants, mais aussi les opposants (évoqués toujours négativement dans le Coran) ; b) marquer une indépendance totale à l'égard des schèmes générateurs de jugements et de conduites, mis en place, après coup, par la R.I.C. triomphante (pour le croyant cette opération est impossible dans la mesure où l'immersion dans le *sens pratique* lié à la foi ne permet pas d'occuper simultanément la position de l'observateur) ; respecter la hiérarchie des instances de la signification (être, avoir, pouvoir, signifier, connaître...) – du point de vue des agents en cause comme du point de vue du système cognitif (changeant) de la communauté des chercheurs.

L'entreprise, on le voit, est irréalisable ; ou plutôt, elle est toujours à recommencer : ce qui laissera un vaste champ libre aux initiatives créatrices comme aux manipulations aliénantes. On peut seulement espérer que la formulation d'une problématique exigeante limitera tant soit peu le succès des idéologies dévastatrices.

(46) P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 95.
(47) *Coran*, II, 78.

Comment avancer malgré tout ? En faisant quelques constats.

Linguistiquement, le discours coranique rompt à des niveaux et à des degrés qu'on n'a pas pu préciser, avec le système de la langue arabe au VI[e]-VII[e] siècle ap. J.C. ; il instaure des formes et des contenus de l'expression qui conditionnent encore les rapports langue-pensée, donc l'exercice de la raison islamique. On a parlé, à juste titre, d'une logocratie (48) qui, sous l'influence de la pensée grecque, a engendré, notamment, un logocentrisme (49).

Topologiquement, le dicours coranique aborde les lieux constitutifs de la pensée universelle : l'Etre et les êtres (créatures), les mondes, le temps, l'espace, la vie, la mort, la vérité, l'erreur, l'autorité, le pouvoir, la personne, le droit, la justice, etc.

Typologiquement, il esquisse des distinctions entre la nature et la culture, le connaissable et l'inconnaissable (le mystère = *ghayb),* le discernement rationnel et la confusion irrationnelle, le transcendant et l'immanent, le durable et le contingent, l'état et le processus, le pur et l'impur etc..

Discursivement, sa syntaxe (ordre des mots) produit un ordre des choses qui lie l'exercice de la raison; ses récits développent, à l'aide de Figures symboliques, d'événements primordiaux, l'argumentation par laquelle s'impose l'ordre des choses, se justifient les qualifications appliquées aux conduites humaines.

Historiquement, il articule les événements contingents à l'Histoire du Salut, le temps de l'action humaine au temps de l'éternité, la vie immédiate à l'Autre vie, le monde profane au monde divin.

Sémiologiquement, chaque connotation est le départ d'un code interne qui structure l'ensemble du texte coranique et d'un code externe qui articule la connotation perçue par chaque croyant aux conditions particulières de son existence (50).

Sémiotiquement, il instaure une structure d'intégration de divers sens pratiques : ainsi tout en rompant avec l'univers religieux de la *Jâhiliyya,* il en intègre un grand nombre de supports symboliques (cf. notamment le *hajj,* mais aussi tout le code éthique avec la notion centrale de *'irdh,* l'honneur, qu'on retrouve dans d'autres contextes ethno-culturels; le fonctionnement du capital symbolique en Kabylie, tel que le décrit P. Bourdieu, a des correspondances dans les sociétés archaïques du Proche-Orient (50).

Cette notion de structure sémiotique d'intégration de divers *sens pratiques* est capitale pour rendre compte du processus historique et sociologique qui a conduit à la dominance des valeurs religieuses islamiques dans les contextes ethno-socio-culturels les plus variés. L'explication doit tenir compte, il est vrai, des modes de production et d'échange dans les sociétés devenues

(48) Cf. M. ARKOUN, « Logocentrisme et vérité religieuse », in *Essais, op. cit.,* pp. 185-232 et J.P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'Islam,* Sindbad, 1977, pp. 56 sv.

(49) Cf. C. KERBRAT-ORECCHIONI, *La connotation,* Lyon, 1977.

(50) Cf. Richard T. ANTOUN, *Low key politics; Local-level leadership and change in the Middle East,* New York, 1979.

musulmanes; avant et après l'Islam, celles-ci privilégient « le travail symbolique visant à *transmuer,* par la fiction sincère d'un échange désintéressé, les relations inévitables et inévitablement intéressées qu'imposent la parenté, le voisinage ou le travail, en relations électives de réciprocités et, plus profondément, à *transformer* les relations arbitraires d'exploitation (de la femme par l'homme, du cadet par l'aîné ou des jeunes par les anciens) en relations durables parce que fondées en nature » (51). On comprend pourquoi l'introduction brutale, de l'extérieur, du calcul froid de l'économie productiviste, des stratégies cognitives des sciences sociales qui *dé*-couvrent à la conscience les conditions réelles de l'existence, bref de la modernité matérielle et intellectuelle forgée *ailleurs,* engendre les douloureuses convulsions en cours dans le monde musulman.

N'oublions pas que la structure religieuse d'intégration est *à la fois* ouverte et close sur elle-même : elle est un espace de projection pour toutes les significations produites par les croyants; mais les croyances explicitées et prescrites par la Raison orthodoxe sont incorporées par chaque agent au point de devenir « un état de corps » à force de reproduction rituelle; par le rite individuel et collectif, les valeurs, les représentations, les schèmes de perception, d'appréciation et de conduite, dérivés du discours coranique – qui est tout entier performatif (52) – se mêlent, dans la pratique, à ceux du capital symbolique archaïque pour constituer des habitus puissants qui possèdent l'individu plus qu'il ne les possède, structurent ses gestes, ses attitudes corporelles et son imaginaire au point de limiter sa liberté de pensée et d'action (53).

On a pris l'habitude de décrire la civilisation de l'Islam classique d'après les visions officielles perpétuées par la littérature savante; s'il est fait quelque place aux mouvements populaires, c'est dans la mesure où les élites ont consenti à en parler. Il est alors possible de construire un Islam homogène, rationalisé, unifié et unifiant conformément au travail déjà accompli, comme on l'a vu, par la Raison orthodoxe. Mais si l'on inverse le point de vue en considérant l'expansion et les fonctions de l'islam à partir de la vie quotidienne des peuples enracinés dans des pratiques millénaires et toujours vivaces, on découvre autant d'islam(s) qu'il y a de groupes ethno-culturels. Même sur une aire ethno-linguistique homogène comme le Maghreb – je vise le fond commun berbère converti à la même Raison orthodoxe : l'islam mâlikite –, il est aisé de repérer plusieurs islam(s) en relation avec la diversification des pratiques locales. La différence n'est pas seulement due à la permanence de l'identité de chaque groupe (croyances, coutumes, arts, modes d'insertion écologique, mémoire collective, système de parenté, division du travail : toutes données qui constituent le socle de l'existence quotidienne, les unes antérieures, les autres postérieures à l'Islam); elle résulte aussi de l'histoire des rapports entre chaque groupe et l'Etat islamique. Plus celui-ci était puissant et stable, plus il

(51) P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 191. C'est moi qui souligne.
(52) Sur cette notion telle qu'elle a été définie par les grammairiens arabes, cf. P. LARCHER, *Information et performance en science arabo-islamique du langage*, thèse 3[e] cycle.
(53) P. BOURDIEU, *op. cit.*, passim; mais surtout l'analyse de l'habitus et la croyance et le corps.

parvenait à élargir le domaine de la *charî'a;* lorsqu'il s'affaiblissait, changeait d'assise sociale ou coupait ses relations avec les grandes métropoles, la compétition entre le sens pratique exemplifié dans le Coran – ou ce que nous avons appelé l'Expérience de Médine (54) –, la *charî'a* ou Raison orthodoxe constituée et constituante et le sens pratique aux composantes sans cesse récurrentes, s'exerçait au profit de ce dernier.

Le prototype de cette situation sociale-historique nous est fourni par le célèbre Ibn Tumert (473-525/1080-1130) dont l'expérience est répétée à une échelle plus ou moins grande par tous les *mahdi,* les marabouts-missionnaires, les maîtres *sûfi* fondateurs ou animateurs de confréries, c'est-à-dire de groupes en lutte pour garder ou développer une autonomie. L'exemple d'Ibn Tumert est significatif parce qu'il réunit les composantes et les stratégies du Système d'Action Historique caractéristique des sociétés converties à l'Islam. Berbère né dans l'Anti-Atlas marocain, il est d'abord membre de son clan – les Hargha – et de sa tribu – les Masmûda ; il a incorporé tous les habitus qui permettaient de reproduire les conduites d'honneur, de prestige et de puissance reconnues par le groupe ; mais déjà, dans son terroir, il est touché plus que d'autres par la structure religieuse d'intégration : un sens de la transcendance divine contre l'animisme ambiant, une représentation de la biographie du Prophète *(sîra)* telle qu'elle a été littérarisée, transformée par Ibn Ishâq, puis Ibn Hichâm : Muhammad, membre d'un clan également, a été choisi, guidé et soutenu par Dieu pour entraîner les siens puis d'autres tribus dans une conduite collective de salut. Au stade socio-culturel des Hargha de l'Anti-Atlas, comme à celui des Banû Hâchim de la Mekke, il est plus question de charisme, d'irruption de la Volonté de Dieu, de vision eschatologique adaptés au fonctionnement d'un sacré omniprésent que de Raison orthodoxe appuyée sur une histoire chronologique, un code juridique, un système théologique. Ibn Tumert va acquérir les composantes et les procédures de cette Raison en Orient : la mise en scène littéraire de sa rencontre avec Ghazâlî est un excellent exemple pour illustrer la hiérarchie des trois facteurs de production de la société en Islam. En effet, Ibn Tumert issu d'un clan et d'une population mal islamisée ne peut prétendre au rang de docteur (*'âlim*), interprète autorisé de la Parole de Dieu et des enseignements du Prophète pour l'*Umma;* il lui faut donc une consécration à la fois spirituelle et scientifique (*'ilm,* au sens de la raison islamique).

Cette interpénétration du charisme lié au Coran et au Prophète, de la connaissance discursive valorisée par le prestige du *'ilm,* du sens pratique des populations qu'il s'agit de mobiliser pour se réformer et étendre leur puissance, met en jeu l'imaginaire collectif autant que la raison individuelle ; c'est grâce à cette indistinction d'un imaginaire dynamisé par l'espérance de salut et d'une raison soucieuse de clarification et de justification, que la communication est possible entre les *'ulamâ* de haut rang *(warathatu-l-anbiyâ'* = héritiers des prophètes), les personnages charismatiques (pouvant mêler charisme d'essence spirituelle, pouvoir magique, sorcellerie ; la Raison « orthodoxe » a dénoncé cette

(54) Dans « Introduction à une étude des rapports »..., *op. cit.*

confusion dans le personnage d'Ibn Tumert) (55) et les couches populaires. A son retour d'Orient, Ibn Tumert assure ce type de communication puisqu'il peut s'adresser en berbère – langue réservée à l'expression du sens pratique, ou pensée sauvage – à des populations étrangères à la *charīʿa,* en s'autorisant de l'enseignement dûment acquis des *ʿulamâ,* eux-mêmes interprètes reconnus des textes sacrés. Mais en mobilisant ainsi des populations variées, le nouveau prédicateur provoque la réaction des Almoravides, maîtres du pouvoir central. Les *fuqahâ* mâlikites, contrôleurs officiels de l'orthodoxie – intellectuels organiques selon la terminologie de Gramsci – brandissent l'autorité de la Raison constituée et constituante contre les errements hérétiques d'un thaumaturge. Pour faire face à l'attaque, Ibn Tumert s'engage dans ce que j'appelerai la surenchère mimétique de qualification de soi et de disqualification de l'adversaire pour l'exercice de l'autorité et des pouvoirs qui en découlent légitimement : il surenchérit sur l'orthodoxie des *fuqahâ* en proclamant une doctrine stricte de la transcendance unitariste *(tawhîd);* il surenchérit sur les conduites pratiques des musulmans soumis à la *charīʿa* en mimant plus directement la *sîra* elle-même (ritualisation du pouvoir, application rigoureuse des interdits, imposition d'une profession de foi en tant qu'affirmation et intériorisation d'une identité; compagnonnage). Après lui, on passe avec Abd al-Mûmin à l'étape de l'Etat officiel avec sa classe de *ʿulamâ,* sa Raison explicitée dans la langue savante et sacrée, donc un appareil politique et culturel d'expansion de l'orthodoxie et de marginalisation corrélative du sens pratique qui, à l'origine du mouvement, a constitué à la fois le support et l'enjeu d'un projet historique (56).

Ce Système d'Action Historique, à plusieurs dimensions, n'est pas propre aux sociétés travaillées par le fait islamique; on le retrouve dans toutes les sociétés du Livre où les luttes pour le sens vrai des Ecritures camouflent et sacralisent les mécanismes de conquêtes et d'exercice du pouvoir hégémonique. En dépassant le cas particulier des sociétés du Livre, on atteint une problématique anthropologique du politique, du social, du culturel et de l'économique.

Quelle pertinence conserve, dans cette optique, le cadre chronologique dans lequel on enferme l'histoire de l'Islam ? Qu'est-ce qui différencie la période de formation, l'âge classique et celle que nous avons évoquée sous le titre *conservation, ruptures* et *résurgences* (57) ? L'Expérience de Médecine érigée en Moment inaugurateur d'un Système d'Action Historique irréductible à aucun autre, devient elle-même, dans la perspective anthropologique, une reproduction mimétique, avec les appropriations nécessaires au milieu arabe, du modèle

(55) H. LAOUST, « Une fetwâ d'Ibn Taymiyya sur Ibn Tumart », in *B.I.F.A.O.,* 1960, pp. 157-184.

(56) On rejoint les analyses d'Ibn Khaldûn avec cette différence capitale qu'il n'a jamais mis en perspective critique ni la Raison orthodoxe, ni, plus généralement, la Raison islamique. Il va de soi que le projet historique ne s'arrête pas avec les Almohades; le dépassement du tribalisme en tant qu'espace socio-politique, où se reproduisent les luttes pour le pouvoir, sera sans cesse réaffirmé dans un langage théologique par les dynasties « chérifiennes » et même, à des échelles plus réduites, par les familles maraboutiques. Le sujet mériterait, bien sûr, de longues analyses qui articuleraient la perspective anthropologique, les réalités sociologiques et les changements historiques.

(57) Dans *La Pensée arabe,* P.U.F., 2e éd., 1979, pp. 79 sv.

prophétique mémorisé par les peuples du Proche-Orient. Le modèle prophétique est invoqué avec force par les nombreux récits repris et retravaillés par le Coran. C'est dans cette relecture en langue arabe, accordée à l'action concrète de Muhammad qui crée un Etat, qu'il y a effectivement un nouveau départ de code existentiel, un nouveau système de connotations dont le sens est accessible aux seuls acteurs de l'histoire vécue au Hijâz, amplifiée ensuite par les peuples convertis. Ce sont les systèmes de connotations développés dans un même cadre structural, consignés dans des récits de fondation, mémorisés et transmis par la tradition vivante (cf. le *hadīth* et tout le savoir islamique), qui constituent, en fait, les frontières sémantiques entre les groupes et les peuples. En ce sens, les luttes pour le califat enrichissent le système de connotations islamiques, tandis que les élaborations doctrinales pour légitimer ou contester, chaque fois, le pouvoir établi, explicitent le code existentiel en un code *existential,* c'est-à-dire en paradigmes à reproduire dans le cadre dynastique, alors qu'initialement, il y a eu surgissement et modification radicale de la pratique antérieure. Nous rejoignons par un autre biais le problème des raisons concurrentes qui travaillent à l'intérieur des systèmes de connotations pour dégager des principes, énoncer des règles, fixer des objets de connaissance.

La périodisation consacrée conserve donc une pertinence heuristique si l'on renonce au récit linéaire qui maintient le privilège théologique du Moment inaugurateur, transforme en Âge d'or l'époque des productions classiques, rejette dans les ténèbres de la décadence les longs siècles où la Raison orthodoxe s'enlise dans les pratiques locales, ressuscite l'Islam pur des origines et les vertus créatrices de l'Âge d'or après le XIXe siècle *(Nahdha* et *Thawra).* La période de formation garde le privilège *historique* d'avoir saisi et sauvé du jeu arbitraire des forces sociales en présence, un Système d'Action Historique effectivement très productif; ceux qui ont lutté pour créer et perpétuer un Etat transtribal, puis transsocial et transculturel posent à l'historien et à l'anthropologue des problèmes différents de ceux que soulèvent les générations qui ont tiré parti du cadre et des moyens nouveaux offerts par la civilisation classique; de même que les pouvoirs locaux qui ont commencé à se multiplier dès le IVe/Xe siècle sous la bannière de l'Islam incitent à réfléchir sur la réversibilité en histoire, l'historicité des figures et des forces qu'on est porté à interpréter comme les données invariantes de l'existence humaine, la dialectique incessante entre nature et culture. Au-delà de la Raison orthodoxe attachée au seul fonctionnement du système de sécurités propre à chaque groupe, on découvre ainsi la vraie dimension de la raison islamique en tant que parcours historique dont les enseignements ne peuvent laisser indifférente, comme par le passé, la pensée scientifique et philosophique.

Mohammed ARKOUN